Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?*

I. Il problema

L'espressione πίστις Χριστοῦ suscita molte discussioni. Presenta, infatti, una triplice serie di problemi: quelli, in primo luogo, del significato preciso di πίστις, che può voler dire «fede» nel senso di atteggiamento di fede o di contenuto della fede, e inoltre fedeltà, affidabilità, credito, mezzo di persuasione; ci sono poi i problemi del valore del genitivo, che può essere oggettivo, fede *in* Cristo, o soggettivo, fede *di* Cristo, o fedeltà *di* Cristo, o affidabilità *di* Cristo, o ancora un genitivo più vago, di relazione non precisata, una fede qualificata dal suo rapporto con Cristo, la fede cristiana; ci sono infine i problemi che riguardano la situazione di Cristo, che può essere quella passata, della sua vita terrena, ovvero la sua situazione presente nella gloria. Tutti questi problemi rendono impossibile una traduzione esatta, che dovrebbe conservare al testo tutta la sua apertura di significato. Ad esempio, la traduzione «fede *in* Cristo» è possibile, ma non è esatta, perché non lascia al lettore la facoltà di decidere tra i diversi sensi di πίστις né tra i diversi valori del genitivo.

I testi in questione si trovano in due passi della Lettera ai Galati, in un passo della Lettera ai Filippesi e in uno della Lettera ai Romani, sempre in un contesto di discussione sulla giustificazione.

Il primo passo è Gal 2,16.20. Nel v. 16 Paolo enuncia per la prima volta la sua tesi della giustificazione per mezzo della fede, in questi termini:

> «Sapendo che l'uomo non è giustificato in virtù di opere di Legge, ma soltanto per mezzo della πίστις di Gesù Cristo, anche noi abbiamo creduto in Cristo Gesù, per essere giustificati in virtù della πίστις di Cristo e non in virtù di opere di Legge, perché in virtù di opere di Legge non verrà giustificato nessuno [letter. 'nessuna carne']».

In questo testo, il senso di «fede *in* Cristo» è certamente accettabile, poiché troviamo nella stessa frase l'affermazione «abbiamo

(*) Una prima versione di questo testo è stata presentata nella conferenza tenuta nell'Aula Magna del Pontificio Istituto Biblico il 4 novembre 1998.

creduto *in* Cristo». Nondimeno, alcuni esegeti preferiscono il senso soggettivo, «fedeltà *di* Cristo» o anche «fede di Cristo».

In Gal 2,20, Paolo descrive la sua situazione di credente, dichiarando: «Ciò che adesso vivo nella carne, lo vivo nella πίστις del Figlio di Dio, che mi amò e consegnò se stesso per me». In questa frase, non troviamo l'espressione «credere *in*», ma il senso oggettivo resta possibile, se si insiste sulla connessione tra πίστις e «io vivo»: «io vivo nella fede», quindi si tratta della mia fede *nel* Figlio di Dio; il senso soggettivo conviene ugualmente, perché si può concepire la πίστις del Figlio di Dio come un'atmosfera nella quale vivo. Occorre allora precisare il significato di πίστις, scegliendo tra fede, fedeltà e affidabilità.

Nel corso della discussione successiva sulla giustificazione, in Gal 3,22, Paolo afferma: «La Scrittura ha rinchiuso tutto sotto il peccato, affinché in virtù della πίστις di Gesù Cristo, i beni promessi fossero dati ai credenti». Diverse interpretazioni appaiono possibili, perché questo testo parla della πίστις e dei credenti: fede *in* Gesù Cristo, fede cristiana, fede *di* Gesù Cristo o fedeltà o affidabilità.

Nella Lettera ai Filippesi (3,9), il contesto è similmente di confronto tra due vie verso la giustificazione. Paolo esprime la sua presa di posizione dicendo: Cerco di essere trovato in Cristo «non avendo come mia giustizia quella che viene dalla legge, ma quella che viene per mezzo della πίστις di Cristo, la giustizia cioè che viene da Dio, basata sulla πίστις». Anche qui diverse interpretazioni appaiono possibili, genitivo oggettivo o soggettivo o di relazione, e significati diversi per πίστις.

Nella lettera ai Romani l'espressione che ci interessa viene adoperata due volte in un passo estremamente importante, che viene dopo la parte negativa di descrizione della cattiveria umana (1,18–3,20). Paolo vi proclama la sua dottrina della giustificazione, dicendo: «Adesso è stata manifestata la giustizia di Dio [...] giustizia di Dio per mezzo della πίστις di Gesù Cristo, per tutti i credenti» (3,22). Qui di nuovo l'esitazione è possibile tra fede *in* Gesù Cristo, o fede, fedeltà, affidabilità *di* Gesù Cristo, o fede cristiana. Il passo si conclude in 3,26 dicendo che Dio è «giusto e giustificante, giustifica colui che è dalla πίστις di Gesù». L'espressione si trova senza il nome di Gesù in Gal 3,7.9 «quelli che sono dalla πίστις» in contrasto con «quanti sono da opere di Legge» (Gal 3,10). Questo contrasto suggerisce che l'espressione si riferisce alla fede della persona

umana, quindi la fede *in* Gesù. Però di nuovo il senso di fede o fedeltà o affidabilità di Gesù appare possibile.

Anche Giacomo parla una volta della «πίστις del Signore nostro Gesù Cristo della gloria» (Gc 2,1). Si tratta della fede che i cristiani hanno; viene dal Cristo glorioso e mette in relazione con lui.

Infine, nell'Apocalisse, Cristo loda la Chiesa di Pergamo dicendo: «Tu tieni saldo il mio nome e non hai rinnegato la mia πίστις» (Ap 2,13); in 4,12 parla di «quelli che osservano i comandamenti di Dio e conservano la πίστις di Gesù». L'interpretazione più soddisfacente sembra essere anche qui la fede che viene dal Cristo glorioso e mette in relazione con lui.

Per i testi di Paolo, i commentari di solito riducono la questione alla scelta tra genitivo oggettivo e soggettivo, e concludono generalmente a favore del genitivo oggettivo [1]. Di conseguenza, le traduzioni optano per «fede *in* Cristo». Così, ad es., la traduzione italiana approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana in Gal 2,16:

> «sapendo che l'uomo non è giustificato per le opere della legge ma soltanto per mezzo della fede *in* Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere giustificati per la fede *in* Cristo».

Similmente in Gal 3,22: «la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede *in* Gesù Cristo».

Questa traduzione non suscita nessuna difficoltà dal punto di vista dottrinale, poiché corrisponde a una affermazione chiara fatta da Paolo: «abbiamo creduto in Cristo» (Gal 2,16; cf. Fil 1,29) e a una espressione frequentissima nel IV vangelo («credere in lui»: Gv 2,11; 3,16.18 ecc., 32 ricorrenze).

[1] Ne dà un elenco A.J. HULTGREN, "The *Pistis Christou* Formulation in Paul", *NT* 22 (1980) 249-263, cf. n. 9; 249-250. Nella nota 10 (250) Hultgren indica due commentatori che si pronunciano a favore del genitivo soggettivo: H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THNT 6; Berlin 1962) 66 e J. BLIGH, *Galatians* (London 1969) 203-205. Il secondo, in realtà, ammette soltanto la possibilità del senso soggettivo, sceglie però il senso oggettivo per la propria traduzione. Due commentatori recentissimi scelgono il senso soggettivo: J.L. MARTYN, *Galatians* (AB 33A; Doubleday 1998) 263-271; S.K. WILLIAMS, *Galatians* (NTC; Nashville 1997) 75, per Gal 2,20. Per Gal 2,16 Williams sceglie il genitivo di relazione e traduce «Christ-faith» (67-70).

II. Le opinioni

La discussione sull'espressione cominciò con un articolo di J. Hausleiter(2) e alcuni anni più tardi con un contributo di Gerhard Kittel(3), ma non ebbe un influsso duraturo. Il dibattito fu ripreso 50 anni dopo e diventò allora più vivo. Gabriel Hebert(4) poneva la domanda «se la parola πίστις, come la usa S. Paolo, non avesse un significato ebraico piuttosto che greco»(5). In greco, «l'elemento intellettuale» sarebbe predominante. Aggiungeva d'altra parte che «in tutte le nostre lingue europee la 'fede' viene vista come un atto o un'attività dell'uomo». Dichiarava allora: «Su questo punto, il significato ebraico è molto differente; il verbo אמן nelle sue diverse forme e il nome אֱמוּנָה e altri nomi derivati hanno il senso fondamentale di fermezza, saldezza, sicurezza, e questo si applica anzitutto a Dio, di modo che אֱמוּנָה, 'fedeltà', diventa un attributo divino»(6). Per provare questa affermazione, Hebert cita il Salmo 36, in cui il salmista dice a Dio: «La tua fedeltà raggiunge i cieli». La conclusione è che «il termine ebraico che denota saldezza e fermezza si applica, *propriamente parlando*, a Dio e *non* all'uomo, il quale viene ripetutamente caratterizzato come fisicamente fragile e moralmente instabile»(7). Hebert dimostra poi che il concetto ebraico è presente nelle lettere paoline. Effettivamente in Rm 3,3 Paolo usa l'espressione πίστις θεοῦ, che non significa «fede in Dio» ma viene solitamente tradotta «fedeltà di Dio»(8). In altri passi, Paolo applica a Dio la qualifica πιστός, «fedele»: «Fedele è Dio, dal quale

(2) J. HAUSLEITER, "Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes", *NKZ* 2 (1891) 109-145, 205-230.

(3) G. KITTEL, "*Pistis Iesou Christou* bei Paulus", *TSK* 79 (1906) 424.

(4) G. HEBERT, "Faithfulness and Faith", *Theology* 58 (1955) 373-379.

(5) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 373: «whether the word 'faith', as St Paul uses it, carries a Hebrew rather than a Greek meaning».

(6) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 374: «It is just at this point that the Hebrew meaning is sharply different; the verb *ʾaman* in its various forms, and *ʾemunah* and the other derivative nouns, have the fundamental meaning of 'firmness', 'steadfastness', 'sureness'; and this applies above all to God, so that *ʾemunah*, faithfulness, becomes a divine attribute».

(7) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 374: «the word denoting steadfulness and firmness applies properly to God and not to man, who is repeatedly characterized as physically frail [...] and as morally unstable»; l'enfasi nel testo è mia.

(8) Ad es. Bibbia della CEI, Bible de Jérusalem, Traduction Œuménique de la Bible. Propongo una nuova traduzione a p. 19.

siete stati chiamati alla comunione con il Figlio suo» (1 Cor 1,9; cf. 1 Cor 10,3; 1 Ts 5,24).

Di conseguenza, Hebert propone di tradurre πίστις Χριστοῦ con «faithfulness of Christ», «fedeltà di Cristo», e spiega che si tratta della «fedeltà di Dio manifestata nell'umana fedeltà di Cristo» (9). La frase di Gal 2,16 diventa allora:

> «Sapendo che l'uomo non è giustificato in virtù di opere di Legge, ma per mezzo della fedeltà di Cristo, anche noi abbiamo creduto in Cristo, per essere giustificati in virtù della fedeltà di Cristo e non in virtù di opere di Legge» (10).

Tra le due traduzioni di Gal 2,16, «fede *in* Cristo» e «*fedeltà di* Cristo» la differenza si vede facilmente. «*Fede in* Cristo» indica ciò che l'uomo deve fare per essere giustificato; deve credere in Cristo; «*fedeltà di* Cristo», invece, indica ciò che Cristo ha fatto per procurarci la giustificazione: è stato fedele, ovvero si tratta della virtù presente di Cristo che ci assicura la giustificazione; Cristo è attualmente fedele, possiamo contare sulla sua fedeltà. Dal punto di vista della logica del testo, la prima traduzione è più coerente, perché i due membri di frase antitetici si corrispondono meglio a vicenda; il primo dice ciò che l'uomo *non deve* fare, il secondo ciò che l'uomo *deve* fare. La seconda traduzione è meno coerente, perché non esprime questa corrispondenza: da un lato abbiamo ciò che l'uomo non deve fare, dall'altro una virtù di Cristo. Occorre tuttavia riconoscere che, quando si tratta di un testo paolino, la mancanza di perfetta coerenza non è un argomento decisivo per escludere una possibile interpretazione. Paolo, infatti, non si preoccupa di perfetta coerenza nelle sue espressioni. Mescola, ad es., il «voi» e il «noi» in modo poco coerente, quando dice ai Galati: «E che *voi* siete figli, lo prova il fatto che Dio mandò nei *nostri* cuori lo Spirito del suo Figlio...» (Gal 4,6). Ci vuole uno sforzo di riflessione per capire che in questo caso «i nostri cuori» comprendono anche «i vostri». Similmente, nella traduzione con «fedeltà di

(9) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 376: «the faithfulness of God manifested in Christ's human faithfulness».

(10) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 377: «We, knowing that a man is not justified by works of the Law, but through the faitfulness of Christ Jesus [*dia pisteōs Christou Iēsou*], we too believed in Christ Jesus, that we might be justified by the faitfulness of Christ [*ek pisteōs Christou*], and not by works of the *the* Law».

Cristo» è necessario uno sforzo per capire che l'atto di fede dell'uomo è accennato implicitamente; per essere giustificato l'uomo deve ricorrere con fede alla fedeltà di Cristo. Se non ci fosse questa esigenza, tutti gli uomini sarebbero automaticamente giustificati e la predicazione della fede cristiana sarebbe superflua. È fin troppo evidente che questa ipotesi è direttamente contraria alla convinzione dell'apostolo.

Il vantaggio della traduzione con «fedeltà di Cristo» sta nel fatto che esprime la parte attiva tenuta da Cristo nella giustificazione, mentre «fede in Cristo» esprime soltanto la parte tenuta dall'uomo. Hebert mette in rilievo questo vantaggio. La teologia protestante, nella sua esclusione di ogni attività umana nel processo della giustificazione, si è sforzata di escludere anche la fede come atto umano. Hebert cita in proposito una frase di William Law, con la quale conclude il suo articolo: «Supponiamo che un uomo conti sulla propria fede e un altro sulle proprie opere, allora la fede dell'uno e le opere dell'altro sono ugualmente gli stessi stracci sporchi» (11).

In realtà, la fede è richiesta; non è un'opera assimilabile alle opere della Legge, perché consiste nell'appoggiarsi completamente sul Signore. «Contare sulla propria fede» è una espressione contraddittoria, se viene intesa nel senso di contare su se stesso; la fede, infatti, è l'atteggiamento di colui che *non* conta su se stesso, ma si affida interamente a un altro. D'altra parte, la fede è un dono di Dio e non un'opera meramente umana (cf. Fil 1,29); comprende tuttavia un aspetto di attività umana, suscitata e accompagnata dalla grazia divina.

L'articolo di Hebert fu severamente criticato da James Barr nel suo celebre libro sulla «Semantica del linguaggio biblico» (12). Barr fa rimprovero a Hebert di aver commesso errori metodologici in linguistica. Effettivamente, Hebert ha torto ad affermare che «il termine ebraico che denota saldezza e fermezza si applica, *propriamente parlando*, a Dio e non all'uomo» (13). Un esame dei testi biblici dimostra infatti che *ʾemunah* viene applicato all'uomo e non soltanto a Dio e niente permette di pretendere che per l'uomo l'uso sia im-

(11) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 379: «Suppose one man to rely on his own faith and another to rely on his own works, then the faith of the one and the works of the other are equally the same worthless filthy rags».

(12) J. BARR, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961) ch. 7: «Faith and Truth - an Examination of some Linguistic Argument», 161-205.

(13) Cf. nota 7; sottolineatura AV.

proprio([14]). D'altra parte, secondo Barr, Hebert ha anche il torto di dare troppa importanza all'etimologia e di trattarla «come se fosse un senso soggiacente, presente in ciascuno dei termini derivati e determinante per il valore di tutti»([15]). Il senso di un vocabolo viene determinato dal suo uso nella vita sociale e può avere poco rapporto o perfino nessuno con l'etimologia. Altra critica ancora: Hebert attribuisce ai termini un contenuto teologico che non hanno in se stessi, ma che è espresso da tutto un testo. Ad es. il verbo «credere» (*he'emin* in ebraico) descrivebbe «l'uomo che cerca rifugio dalla propria fragilità e instabilità in Dio che è fermo e saldo»([16]). Questo atteggiamento viene certamente espresso in molti passi della Bibbia, ma non dal verbo *he'emin* da solo. Quando la Bibbia riferisce che «Abramo credette al Signore» (Gn 15,6), il senso che risulta dal contesto è semplicemente che Abramo accettò come vera la promessa fattagli da Dio.

Hebert può quindi essere criticato dal punto di vista linguistico. Non ne segue tuttavia che le sue proposte siano prive di ogni valore. L'idea stessa che, nei testi paolini considerati, πίστις possa designare la fedeltà di Cristo piuttosto che la fede dei credenti merita considerazione. Πίστις in greco può effettivamente avere il senso di fedeltà e questo senso consente una interpretazione plausibile dei testi. Conviene soltanto verificare se un'altra accezione di questa parola non si accordi meglio con il contesto.

Due anni dopo l'articolo di Hebert, Thomas Torrance scrisse un articolo che abbonda nel senso di Hebert e propone altre precisazioni. C.F.D. Moule espresse poi il suo dissenso e Torrance gli rispose([17]). Torrance ragiona, come Hebert, sull'etimologia del verbo אמן e del nome אֱמוּנָה: «il significato fondamentale della radice *aleph, mem, nun*, pare sia in stretta relazione con l'intensa coscienza di fa-

([14]) BARR, *The Semantics*, 162-163.

([15]) BARR, *The Semantics*, 163: «Dr Hebert treats the etymology as if it was an underlying meaning present in each of the words and determining the value of all of them».

([16]) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 374: «The words 'faith' and 'to believe' (*he'emin*) [...] describe *man taking refuge from his own frailty and instability in God who is firm and steadfast*»; sottolineatura dell'autore.

([17]) T.F. TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", *ExpTim* 68 (1957) 111-114; C.F.D. MOULE, "The Biblical Conception of 'Faith'", *ExpTim* 68 (1957) 157; T.F. TORRANCE, "The Biblical Conception of 'Faith'", *ExpTim* 68 (1957) 221-222, con risposta di C.F.D. MOULE, *ExpTim* 68 (1957) 222.

miglia di Israele» ([18]). James Barr critica vigorosamente tale affermazione ([19]), che è priva di base linguistica valida. Sul punto che ci interessa, Torrance riprende per πίστις Χριστοῦ la traduzione con «fedeltà di Cristo», «Nel maggior numero dei passi, la πίστις *'Ιησοῦ Χριστοῦ* non si riferisce unicamente alla fedeltà di Cristo o alla rispondente fedeltà dell'uomo, ma è essenzialmente una espressione polarizzata che denota la fedeltà di Cristo come suo principale ingrediente ma comprende anche o almeno suggerisce la rispondente fedeltà dell'uomo e così la sua credenza in Cristo; però, anche in se stessa, la fedeltà di Cristo comprende nel contempo la fedeltà di Dio e la fedeltà dell'uomo Gesù» ([20]). Questa frase sovraccarica è ricca di contenuto, teologico piuttosto che esegetico, affermato, non dimostrato.

Nella sua critica, Moule fa obiezioni all'affermazione sulla fedeltà di Cristo come «principale ingrediente» dell'espressione πίστις Χριστοῦ 'Ιησοῦ. Egli obietta che il genitivo può essere oggettivo piuttosto che soggettivo, che diversi testi parlano inequivocabilmente della fede in Cristo e che, senza complemento, πίστις significa chiaramente la fede del credente in diversi passi paolini. Aggiunge che una tale insistenza su quanto Dio ha fatto in Cristo «riduce seriamente il necessario riferimento all'atto di volontà dell'uomo in risposta all'approccio di Dio» ([21]). Torrance risponde che il suo articolo riguardava soltanto un aspetto del concetto biblico di fede; poi ribadisce che aveva parlato di «polarized expression» ([22]). Sembra che Torrance abbia usato impropriamente il vocabolo «polarized» (James Barr glielo rimprovera) ([23]) al posto di «espressione com-

([18]) TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", 111: «the fundamental significance of *'mn* seems to be related to the intense family-consciousness of Israel».

([19]) BARR, *The Semantics*, 171-175.

([20]) TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", 113: «In most of these passages the *pistis Iesou Christou* does not refer only either to the faithfulness of Christ or to the answering faithfulness of man, but is essentially a polarized expression denoting the faithfulness of Christ as its main ingredient but also involving or at least suggesting the answering faithfulness of man, and so his belief in Christ, but even within itself the faithfulness of Christ involves both the faitfulness of God and the faithfulness of the man Jesus».

([21]) MOULE, "The Biblical Conception of 'Faith'", 157: «seriously to reduce the necessary reference to man's act of will in response to God's approach».

([22]) Cf. supra n. 20.

([23]) BARR, *The Semantics*, 203-204.

prensiva di due sensi correlativi», fedeltà di Cristo e adesione dell'uomo.

Alla fine della sua risposta, Torrance ricorda in termini nuovi un'affermazione che aveva fatto nel suo articolo e che costituiva una innovazione rispetto allo studio di Hebert: la nostra fede in Cristo «deve prendere in considerazione il significato salvifico della sua storica umanità, compresa la sua umana obbedienza e *fede*» ([24]). La cosa nuova consiste nell'attribuire a Cristo non soltanto la fedeltà, ma la fede. Questo non era venuto in mente a Hebert, il quale, citando una traduzione inglese «through faith of Jesus Christ», osservava: «questo è difficilmente intelligibile come sta» ([25]), e poi parlava unicamente della «fedeltà» di Cristo. Per Torrance, invece, «Gesù Cristo non è soltanto l'incarnazione della πίστις divina, ma Egli è l'incorporazione e attualizzazione della πίστις dell'uomo nell'alleanza con Dio», «Egli è anche un Credente, Credente però per noi, vicariamente Credente ... credette per noi, fu fedele per noi...» ([26]). Torrance non porta nessuna prova a conferma di questa audace affermazione.

Questa posizione propone un problema esegetico molto serio perché è allo stesso tempo un problema dottrinale. Possiamo forse ridurre il Figlio di Dio a una situazione da semplice credente?

Dal punto di vista esegetico va tenuto presente che l'apostolo Paolo non esprime mai la relazione di Gesù Cristo con Dio per mezzo del verbo *πιστεύειν*, «credere». Di Abramo Paolo dice ripetutamente che «*credette* a Dio» (Rm 4,3.17-18; Gal 3,6), che era un «credente» (Gal 3,9). Ma non di Cristo.

La stessa costatazione si ripete in tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento. Benché il verbo *πιστεύειν* vi sia frequentissimo (più di 240 occorrenze), non vi si trova mai una frase che dica che Gesù abbia *creduto*. Una sola volta Gesù è soggetto del verbo *πιστεύειν*, cioè in Gv 2,24; la frase però è negativa e il verbo è riflessivo: «Molti credettero nel suo nome, vedendo i miracoli che

([24]) TORRANCE, "The Biblical Conception of 'Faith'", 222: «Our faith in Him has to take into account the saving significance of His historical humanity; including His human obedience and faith»; corsivo nel testo, AV.

([25]) HEBERT, "Faithfulness and Faith", 373: «barely intelligible as it stands».

([26]) TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", 113: «Jesus Christ is thus not only the incarnation of the Divine *pistis*, but He is the imbodiment and actualization of man's *pistis* in covenant with God»; 114: «He is also a Believer for us, vicariously Believer [...] He believed for us, was faithful for us».

faceva; Gesù però οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς, cioè: non affidava se stesso a loro, perché li conosceva tutti».

Questa costatazione negativa ricopre un contenuto molto positivo, cioè che la relazione di Gesù con Dio era più stretta e più intima di una semplice relazione di fede. Gesù è «il Figlio di Dio»; Paolo non si stanca mai di ripeterlo (Gal 2,20; cf. Rm 1,3-4.9; 5,10; 8,3.29; 1 Cor 1,9; 2 Cor 1,19; Gal 1,16; 4,4.6; 1 Ts 1,10). La relazione di Gesù con il Padre è di un altro ordine della nostra, figli di «adozione» (Gal 4,5; Rm 8,15), divenuti tali per mezzo della nostra fede in lui (cf. Gal 3,26). Se Cristo fosse ridotto al livello di un semplice credente, sarebbe impossibile «credere» in lui con una fede teologale.

In seguito parecchi autori hanno adottato il senso soggettivo per l'espressione πίστις Χριστοῦ e hanno tradotto πίστις con «fede». Il loro concetto di fede, però, è molto variabile. Pierre Vallotton propugna l'interpretazione soggettiva del genitivo Χριστοῦ, ma definisce la fede di Cristo «la sua obbedienza e la sua fiducia nel valore salvifico della sua morte» (27); non si tratta quindi di fede propriamente detta. In altri passi, però, questo autore si esprime diversamente. Anzitutto non esita ad attribuire a Dio stesso l'atto di credere; scrive: «Dio crede che la sua giustizia sia giustificante [...]. Nel contempo, Dio crede che l'uomo vorrà essere giustificato, crede che l'uomo crederà...», poi scrive: «In quanto è mediatore, Gesù condivide interamente la fede di Dio» (28).

G. Taylor propone una interpretazione molto diversa, cioè di natura giuridica: πίστις nel senso di *fidei commissum* (29), parola che designa un incarico di fiducia dato in un testamento a un erede a profitto di altre persone: Dio ha costituito Cristo suo erede e nel contempo l'ha incaricato di liberare i suoi fratelli, che erano schiavi. Non si tratta qui di fede, ma di adempimento fedele di un incarico.

Nel 1969, Markus Barth propugnò il genitivo soggettivo (30). Ma

(27) P. VALLOTTON, *Le Christ et la foi* (Ginevra 1960) 47: «son obéissance et sa confiance en la valeur salvatrice de sa mort».

(28) VALLOTTON, *Le Christ et la foi*, 94: «Dieu croit que sa justice est justifiance [...] En même temps, Dieu croit que l'homme voudra être justifié, il croit que l'homme croira»; 99: «En tant que médiateur, Jésus partage entièrement la foi de Dieu». L'attribuire a Dio l'atto di credere non dimostra certamente una grande preoccupazione di coerenza.

(29) G.M. TAYLOR, "The Function of *Pistis Christou* in Galatians", *JBL* 85 (1966) 58-76.

(30) M. BARTH, "The Faith of the Messiah", *HeyJ* 10 (1969) 363-370.

non distingue «fede» da «fedeltà» e intende l'una e l'altra nel senso di «obbedienza fedele». Dice: «L'interpretazione del termine paolino πίστις con 'fedeltà', nel senso di fedele obbedienza (quale viene aspettata nell'A.T. dal partner dell'alleanza con Dio) non sta in disaccordo con ciò che Paolo vuol dire». Poi da «fedeltà» passa a «fede» e dichiara: «Nella dottrina paolina, obbedienza e fede non sono distinte come pratica e teoria, ma — lo dimostra Rm 1,5 — sono inseparabili *e identiche*» ([31]). Non si può dire però che obbedienza e fede siano *identiche* secondo Paolo. Paolo parla dell'«obbedienza della fede» in Rm 1,5 [e 16,26], ma questa espressione significa soltanto che la fede ha un aspetto di obbedienza. Non ogni obbedienza è obbedienza di fede. Quando Paolo mette in contrasto «l'ascolto di fede» e «le opere della Legge» (Gal 3,2.5), egli contrappone la fede in Cristo a una certa obbedienza, l'obbedienza alla Legge. Markus Barth afferma che «i riferimenti all'obbedienza di Gesù sono equivalenti a riferimenti alla sua fede» ([32]). Di conseguenza, secondo Paolo, Gesù sarebbe stato un semplice credente, giacché Paolo dice che fu «obbediente» (Fil 2,8).

Richard Hays presenta favorevolmente l'interpretazione secondo la quale «Gesù Cristo, come Abramo, è giustificato in virtù della sua πίστις» ([33]), un'idea che presuppone che Gesù sia stato prima peccatore, poi giustificato, il che si trova in contraddizione aperta con tutto il Nuovo Testamento e in particolare con il passo in cui Paolo chiama Cristo «colui che non conobbe peccato» (2 Cor 5,21). Richard Hays propone di tradurre πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ «la fede di Gesù Cristo» ([34]), però, quando spiega il testo di Paolo parla di «fedeltà» (faithfulness) piuttosto che di fede (faith) e la sua conclusio-

([31]) BARTH, "The Faith of the Messiah", 365: «The interpretation of the pauline word *pistis* by 'faithfulness', in the sense of faithful obedience (as it is expected of God's covenant partner in the O.T.) is not at variance with what Paul means by faith»; 366: «In Pauline teaching obedience and faith are not distinguished like practice and theory, but as e.g. Rom 1:5 shows, they are inseparable and identical».

([32]) BARTH, "The Faith of the Messiah", 366: «Therefore reference to Jesus Christ's obedience (also to his love Gal 2:20; Eph 5:2,25) are [*sic*] equivalent to references to his faith».

([33]) R. HAYS, *The Faith of Jesus Christ.* An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1–4,11 (Chico, CA 1983) 165: «Paul's entire discussion makes much better sense if it is interpreted as presupposing that Jesus Christ, like Abraham, is justified ἐκ πίστεως».

([34]) HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, 167: «the faith of Jesus Christ».

ne va nello stesso senso. «Abbiamo propugnato in questo capitolo l'idea che l'espressione πίστις Ιησου Χριστοῦ possa venire intesa come un riferimento alla fedeltà dell'unico uomo Gesù Cristo, il cui atto di obbediente oblazione sulla croce divenne il mezzo con il quale la 'promessa' di Dio fu adempiuta» ([35]). Il testo di Gal 2,16 viene tradotto così: «...abbiamo posto la nostra fiducia in Cristo Gesù in modo da essere giustificati sulla base della fedeltà di Cristo» ([36]). Questa traduzione indebolisce notevolmente il testo di Paolo, poiché non parla più né di credere né di fede, ma soltanto di fiducia e di fedeltà.

L. Ramaroson ebbe il merito di mostrarsi consapevole dell'esistenza di un problema dottrinale e di prendere una netta posizione in proposito: «... precisiamo che non si tratterà della 'fede teologica' definita dai dottori scolastici e di cui dicono, tra altre cose, che essa è incompatibile con la visione beatifica (*Summa Teol.*, III, 7,3)»([37]). Dopo di che esprime una opinione simile a quella di Richard Hays: «per Paolo la fede è una obbedienza: *hupakoē pisteōs* (Rm 1,5; 16,26); ora Paolo parla di Gesù obbediente e dell'obbedienza di Gesù [...] Fil 2,8 [...] Rm 5,19b». Un raffronto tra Rm 5,19b e Gal 2,16a dimostra che «per Paolo, in tali testi, ὑπακοή e πίστις sono sinonimi e che la πίστις *'Ιησοῦ* è la fede vissuta da Gesù» ... «cioè: la sua totale sottomissione al Dio e Padre che è tutto per lui»([38]).

Come abbiamo già notato, dal fatto che la fede sia una obbedienza non si può concludere che ogni obbedienza sia la fede, né da un parallelismo si può concludere con una sinonimia. Al contra-

([35]) HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, 175 «We have argued in this chapter that the phrase πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ may be understood as a reference to the faithfulness of "the one man Jesus Christ" whose act of obidient self-giving on the cross became the means by which "the promise" of God was fulfilled».

([36]) HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, 175 «...we placed our trust in Christ Jesus in order that we might be justified on the basis of Christ's faithfulness».

([37]) L. RAMAROSON, "La justification par la foi *du* Christ Jésus", *Science et Esprit* 39 (1987) 81-92; 89: «nous précisons qu'il ne s'agira point de la "foi théologique" définie par les docteurs de l'Ecole et dont ils disent, entre autres choses, qu'elle est incompatibile avec la vision béatifique (*Somme Théologique*, III, q.7, a.3)».

([38]) RAMAROSON, "La justification", 89: «pour Paul, la foi est une obéissance: *hupakoē pisteōs* (Rom 1,5 ; 16,26). Or Paul parle de Jésus obéissant et de l'obéissance de Jésus [...] Ph 2,8; [...] Rm 5,19b»; 89: «pour Paul, dans de tels textes, *hupakoē*! et *pistis* sont synonymes, et que la *pistis Iēsou*, c'est la foi vécue par Jésus»; 90: «c'est-à-dire sa soumission totale au Dieu et Père qui est tout pour lui».

rio, spesso un parallelismo aiuta a vedere le differenze. Ed è il caso qui, un altro esegeta l'ha notato. C.H. Cosgrove dichiara che il testo di Rm 5,19 fornisce un argomento decisivo contro l'interpretazione «soggettiva» di πίστις Χριστοῦ, poiché «nell'unico contesto in cui l'apostolo sottolinea la morte di Gesù come obbedienza che produce la giustificazione, egli parla della ὑπακοή di Gesù e non della sua πίστις» ([39]). Sull'obbedienza di Gesù, L. Ramaroson aggiunge senza dimostrazione che «è essenzialmente *fiducia*» ([40]). Comunque, fede-fiducia, fede-sottomissione, implicano un uso improprio del termine fede, che indebolisce notevolmente le affermazioni antitetiche di Paolo. Tra le «opere della Legge» e la «fiducia di Cristo» è difficile vedere un'antitesi.

Un ultimo articolo di cui conviene riferire è quello di Morna D. Hooker ([41]). Hooker si mostra consapevole, come Ramaroson, delle difficoltà dottrinali suscitate dall'attribuzione della fede a Cristo, ma le minimizza. Non menziona il fatto che l'atto di credere non sia mai attribuito a Cristo né da Paolo né da nessun altro autore del Nuovo Testamento. D'altra parte, non distingue fede da fiducia. Parla di «faith/faithfulness» di Cristo ([42]): «Se [Paolo] presenta Cristo come il Secondo Adamo, allora possiamo aspettarci che lo presenterà come possedente tutte le qualità che uomini e donne dovrebbero avere: cioè come giusto, obbediente, fedele. Se abbiamo delle difficoltà con l'ultima di queste idee [cioè con l'attribuire a Cristo la fedeltà] è presumibilmente perché Cristo è lui stesso tanto sovente l'oggetto della fede» ([43]). La frase passa dal concetto di fedeltà a

([39]) C.H. COSGROVE, "Justification in Paul: A Linguistic and Theological Reflection", *JBL* 106 (1987) 653-670; 665, n. 32: «But it tells decisively against this theory that in the one context where the apostle does focus specifically on Jesus' death as righteousness-producing obedience, he speaks of Jesus' *hypakoē*, not his *pistis* (Rom 5:18-21)».

([40]) RAMAROSON, "La justification", 90: «Cette soumission de Jésus est essentiellement *confiance*».

([41]) M.D. HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", *NTS* 35 (1989) 321-342; testo del suo discorso presidenziale, tenuto nel 1988 al Convegno della «Studiorum Novi Testamenti Societas».

([42]) Cf. HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 322, 335.

([43]) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 323: «If he presents Christ as the Second Adam, the true representative of our humanity, then we can expect him to present him as possessing all those qualities which men and women ought to have: as righteous, obedient and faithful. If we have difficulties with the last of these ideas and not with the first two, it is presumably because Christ himself is so often the object of faith».

quello di fede. Il fatto che Cristo sia spesso presentato come oggetto della *fede* non costituisce affatto una difficoltà per attribuirgli la *fedeltà*. La difficoltà sorge soltanto se si attribuisce a Cristo la fede. Infatti, se Cristo è credente, questo vuol dire che in sé non è saldo, ma deve ricorrere a un altro per rimediare alla propria debolezza.

Hooker osserva che come modello di fede non è Cristo ad essere proposto da Paolo ai cristiani, ma Abramo in Rm 4. «Cristo, sarebbe un modello totalmente inappropriato. Paolo *non può* dire di Cristo che 'credette in Dio e questo gli fu contato come giustizia' [...] perché nel suo caso non era necessario *contare* la fede come giustizia, poiché egli *era* giusto» (44). A questa ragione se ne dovrebbe aggiungere un'altra ancora più radicale, cioè, che il rapporto di Cristo con Dio era più profondo e immediato di un rapporto di fede. Hooker non si pone però questa domanda e afferma che Cristo condivide la fede di Abramo. A proposito di Gal 3,22, «affinché la promessa in virtù della πίστις di Gesù Cristo fosse data ai credenti», dichiara: «La promessa fu fatta ad Abramo e *al suo seme* (v. 16), ma fu fatta sulla base della fede *di Abramo*; essa è adempiuta in Cristo, che è seme di Abramo *e dunque condivide la sua fede*» (45). Come ho già fatto notare, Paolo dice e ripete che «Abramo credette» (Rm 4,3.17.18; Gal 3,6); non dice mai: Gesù credette.

Hooker analizza molti passi delle Lettere paoline e trova parecchi argomenti per appoggiare l'interpretazione soggettiva dell'espressione πίστις Χριστοῦ nel senso di «fedeltà» di Cristo. In una prima tappa, ella ritiene di aver dimostrato che in Gal 3 e Fil 3 «la logica suggerisce che il genitivo soggettivo è inteso», ma fa subito la domanda: «Ma è sufficiente la logica?» (46). Una seconda tappa consiste però nel cercare di nuovo argomenti di logica, basati su due testi che non contengono l'espressione πίστις Χριστοῦ, ma parlano, l'uno della fedeltà di Cristo (2 Cor 1,17-22), l'altro dello «stesso spirito della fede» (2 Cor 4,13). Sul primo testo, che dichiara che

(44) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 325: «Christ would be a totally inappropriate model. Paul *cannot* say of Christ that 'he believed God, and it was reckoned to him for righteousness' [...] because in his case it was not necessary to *reckon* faith as righteousness, since he *was* righteous».

(45) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 329: «Now the promise was made to Abraham *and his seed* (v.16), but it was made on the basis of *Abraham's* faith; it is fulfilled in Christ, who is Abraham's seed and therefore shares his faith»; il corsivo è di Hooker.

(46) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 333: «Logic suggests that the subjective genitive is intended. But is logic enough ?».

le promesse di Dio sono divenute «sì» in Cristo, dice a ragione: «Si potrebbe dire che Cristo è l'incarnazione ('embodiment') della fedeltà di Dio» e che «attraverso Cristo [Paolo] stesso partecipa di questa fedeltà» ([47]). Su 2 Cor 4,13 «Avendo lo stesso spirito della fede come sta scritto: Credetti, perciò parlai, anche noi crediamo», Hooker propone di completare la frase mettendo: «Avendo lo stesso spirito della fede come Cristo» ([48]). Il testo però non parla semplicemente di fedeltà, ma di credere. Alla fine, Hooker parla similmente di fede, tuttavia con una certa prudenza: «Sembra logico suggerire che la fede dovrebbe essere vista come una partecipazione nella fede di Cristo, il quale ebbe fiducia in Colui che era capace di dare vita ai morti. [...] Se l'unico modo in cui i cristiani possono essere obbedienti è partecipando all'obbedienza di Cristo, non dobbiamo forse concludere che l'unico modo in cui essi possono credere è partecipando alla sua fede?» ([49]). Non pare legittimo il passaggio surrettizio dal concetto di fedeltà all'atto di credere. La dimostrazione fatta da Hooker rende plausibile l'interpretazione di πίστις Χριστοῦ come «fedeltà di Cristo», ma non ha stabilito che, secondo Paolo, Cristo credette.

Jacques Guillet ha cercato di mostrare che Gesù *credette* e che la sua fede era compatibile con la sua relazione immediata con il Padre ([50]). Ma precisamente Guillet non pretende di fondare questa ipotesi teologica sui testi di Paolo, la fonda su un'analisi di testi evangelici. Su Paolo egli dichiara: «Bisogna *rinunciare* a cercare, nella *fede di Gesù Cristo* messa in rilievo da Paolo, l'indicazione di una fede vissuta da Gesù» ([51]).

([47]) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 334: «One might say that he was the embodiment of God's faithfulness, through Christ he himself shares in that faithfulness».

([48]) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 335: «Sharing the same spirit of faith as Christ».

([49]) HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 339: «It seems logical to suggest that faith should be seen as a sharing in the faith of Christ, who trusted in the one who was able to give life to the dead. [...] If the only way in which Christians can be obedient is by sharing in the obedience of Christ, must we not conclude that the only way in which they can believe is by sharing in his faith?».

([50]) J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ* (Jésus et Jésus-Christ, 12) (Paris 1980) 184: «la vision est compatible avec la foi».

([51]) GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, 17: «Il faut donc renoncer à chercher, dans *la foi de Jésus Christ* mise en valeur par saint Paul, l'indication d'une foi vécue par Jésus». Nella traduzione italiana, il corsivo di *rinunciare* è di AV.

III. Le proposte

Dopo questa lunga indagine, che dovrebbe essere ancora completata([52]), possono essere proposte alcune osservazioni. La prima è che non è il caso di presentare come un dilemma la scelta tra senso oggettivo e senso soggettivo, perché questi due sensi sono correlativi. La seconda è che conviene capire in modo giusto la correlatività. Questo ci conduce a considerare il senso di «affidabilità» per quanto riguarda la πίστις di Cristo.

Prima osservazione: quando si tratta di fede, nel senso proprio della parola, si tratta di una relazione interpersonale: «noi abbiamo creduto in Cristo» (Gal 2,16). In questa relazione, ci sono sempre due posizioni correlative, cioè la posizione di colui che suscita la fede e quella di chi crede. Ne risulta che tra senso oggettivo e senso soggettivo non si pone un vero dilemma, in cui un senso escluderebbe l'altro. Al contrario, un senso presuppone sempre l'altro. Perché io mi possa appoggiare fermamente su Cristo, è necessario che Cristo sia un appoggio saldo. Dire che Cristo è un appoggio saldo, vuol dire che lui suscita la fede e ne è il fondamento.

La giustificazione, secondo Paolo, richiede che io per mezzo della mia fede mi appoggi fermamente su Cristo. Dio me lo presenta come appoggio saldissimo. Cristo risorto è la pietra posta da Dio per servire di base alla fede. Paolo e anche Pietro citano in proposito Is 28,16: «Ecco pongo in Sion una pietra [...] e colui che crede su di lei (traduzione letterale di ἐπ' αὐτῷ.) non proverà confusione» (Rm 9,33; 10,11; 1 Pt 2,6). Dei due lati della relazione di fede il più importante è evidentemente il lato di Cristo, perché condiziona l'altro. Ciò che rende possibile la mia fede è il fatto che, attraverso il suo mistero pasquale, Cristo è divenuto il fondamento della fede, la pietra stabilita da Dio come base dell'edificio.

Diversi esegeti partono da questa osservazione giustissima per raggiungere una conclusione erronea. A proposito di Gal 2,16, che oppone le «opere di Legge» e la «πίστις di Cristo», dicono che la «πίστις di Cristo» deve significare la parte fondamentale presa da

([52]) Cf. HULTGREN, "The *Pistis Christou* Formulation in Paul", 248-263. Questo autore propone argomenti grammaticali per appoggiare l'interpretazione di «fede *in* Cristo». Due esegeti hanno contestato i suoi argomenti: L.T. JOHNSON, "Rom 3:21-26 and the Faith of Jesus", *CBQ* 44 (1982) 77-90 e S.K. WILLIAMS, "Again *Pistis Christou*", *CBQ* 49 (1987) 431-447.

Si veda, d'altra parte, il contributo di MARTYN, *Galatians*, 263-275 e quello di A. PITTA, *Lettera ai Galati* (Bologna 1996) 156-158.

Cristo nell'opera della nostra giustificazione. L'apostolo, però, ha la scelta. In un dato testo egli può scegliere di indicare ciò che io devo fare per essere reso giusto; questo non significa negare l'importanza maggiore della parte presa da Cristo nella giustificazione. Anzi l'insistere sulla necessità della mia fede implica il riconoscimento di questa importanza. In Gal 2,16, la logica del brano richiede che alle «opere di Legge» venga contrapposta la fede del cristiano e non una πίστις vissuta da Cristo. La domanda che si pone, infatti, è: «Che cosa deve fare l'uomo per essere giustificato?» La risposta è: «Non le opere della Legge, ma un atto di fede in Cristo». Alcuni obiettano che questa interpretazione rende il testo ripetitivo, perché attribuisce lo stesso senso a πίστις Χριστοῦ e a πιστεύειν εἰς Χριστόν. Ma è chiaro che Paolo ha proprio voluto scrivere un testo ripetitivo, per inculcare fortemente il suo insegnamento: egli ripete tre volte in questa frase «non da opere di Legge» e ripete tre volte il verbo «giustificare»; non si vede perché dovrebbe evitare di ripetere tre volte il punto principale della sua tesi, cioè l'esigenza di aver fede che si impone all'uomo perché sia giustificato.

Questo non significa che πίστις Χριστοῦ sia un genitivo puramente oggettivo, «fede *in* Cristo». Il valore del genitivo è meno determinato, più complesso. Suggerisce diverse relazioni tra la fede del cristiano e Cristo (53): fede suscitata da Cristo nel cuore del credente, fede configurata dalla Passione e Risurrezione di Cristo, fede che fa vivere in Cristo. Nel suo recente commentario di Galati, J. Louis Martyn parla in proposito di «genitivo di origine» e di «genitivo di autore» (54). Adolf Deissmann, all'inizio di questo secolo, parlava di «genitivo mistico» (55). Tutte queste sfumature sono plausibili, perché corrispondono a pensieri espressi altrove da Paolo. Però, in questo passo di Galati, si tratta della fede del cristiano e non di una fede vissuta da Cristo.

Molti dei propugnatori del senso soggettivo di «fede di Cristo» propongono per fede un senso debole, oppure improprio, quello di fedeltà, di obbedienza, di fiducia. Questo non sembra accettabile. Quando si tratta della fede del cristiano, è chiaro che Paolo la intende in un senso molto forte, che non è semplicemente quello di fiducia, né di fedeltà, né di obbedienza. Per Paolo, la fede del cri-

(53) Come osserva molto bene GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, 17.
(54) MARTYN, *Galatians*, 270 e n. 171.
(55) A. DEISSMANN, *Paulus* (Tübingen 1911) 94.

stiano consiste nell'accettare Cristo come unico fondamento della propria relazione con Dio. Se, dal lato del cristiano, la fede ha questo significato forte, dal lato di Cristo deve avere un significato *correlativo* altrettanto forte.

Molti commentatori, che non pensano all'aspetto di correlatività, concepiscono i due lati della relazione di fede in modo simmetrico: «fedeltà» da ambedue i lati, o «fede» da ambedue i lati. Si trovano perciò davanti a un dilemma tra due soluzioni ugualmente contestabili: o danno a πίστις nell'espressione πίστις Χριστοῦ un senso debole che non conviene per la fede del cristiano, oppure il suo senso proprio e fanno allora di Cristo un semplice credente. Spesso navigano tra questi due estremi, parlando confusamente di «fede-fedeltà».

Per evitare il dilemma basta rinunciare all'idea di parallelismo sinonimico e adottare quella di correlazione tra due aspetti che non sono identici ma si corrispondono organicamente. Infatti, nel caso della relazione di fede tra noi e Cristo, la posizione di Cristo non può essere identica alla nostra. Cristo è colui che offre appoggio, mentre noi siamo quelli che si appoggiano.

Πίστις in greco serve ad esprimere i due aspetti correlativi della relazione di fede. Può designare tanto l'atteggiamento di chi offre appoggio, quanto quello di chi si appoggia. Aristotele, nella sua *Retorica* parla delle πίστεις che servono in un discorso per persuadere gli uditori: «Le πίστεις amministrate per mezzo del discorso sono di tre specie: le une consistono nel carattere dell'oratore (*ethos*), le altre nel fatto di disporre l'uditore in un certo modo [*pathos*], le altre nell'argomentazione stessa (*logos*) in quanto dimostra o sembra dimostrare» ([56]). In questo passo, πίστις non significa né fede né fedeltà, ma mezzo di persuasione, appoggio fornito all'uditore per fondare la propria convinzione. Questo senso si ritrova in At 17,31.

Quando si tratta di persone, il senso correlativo a quello di fede è «credibilità» o «affidabilità». Posso credere in una persona nella misura in cui ella è affidabile. L'idea esattamente correlativa a quella di fede, non è fiducia, né obbedienza, né fedeltà, bensì affidabilità, perché l'affidabilità è la condizione di possibilità della fede ([57]). Nell'epistola agli Ebrei, l'aggettivo corrispondente, πιστός, applicato

([56]) Aristotele, *Retorica*, I,2:1356a.

([57]) Questo senso è perfettamente riconosciuto dai dizionari. W. Bauer *Wörterbuch zum Neuen Testament* indica come primo significato per πίστις:

a Cristo (Eb 2,17; 3,2), non va tradotto «fedele», come si fa di solito, ma «degno di fede». Cristo è un «sommo sacerdote degno di fede per le relazioni con Dio» (Eb 2,17).

Rom 3,3 offre un bel esempio di πίστις nel senso di «affidabilità»; ma i traduttori sogliono mettere invece «fedeltà». Paolo, a proposito dei Giudei, domanda: «Se alcuni non hanno creduto, la loro assenza di fede annullerà forse la πίστις di Dio?» Non si tratta della fede di Dio né della sua «fedeltà», ma della sua «affidabilità», come dimostra la frase seguente: «Non sia mai, ma resti fermo che Dio è *veritiero* e ogni uomo bugiardo» (Rm 3,4). Un pò più avanti, Paolo usa l'espressione «la verità di Dio», che illumina il senso della «πίστις di Dio». In altri due passi della stessa lettera, πίστις ha il senso analogo di «credito» (Rm 10,3.6); i profeti debbono attenersi alla «misura di credito» che Dio ha concesso loro.

È chiaro dunque che i due sensi correlativi di πίστις sono «fede» e «affidabilità». Un atto di fede consiste sempre nell'incontro di queste due forme di πίστις, da una parte «l'affidabilità» di chi offre un appoggio saldo e dall'altra parte la fede di chi si affida a questo appoggio. Il contesto può richiedere che sia direttamente intesa la seconda forma; in tal caso la prima non è pertanto assente, ma è presente implicitamente e viceversa, quando è la prima forma ad essere direttamente intesa.

In Gal 2,16 il senso preferibile per πίστις è quello di fede del cristiano, però l'espressione fa anche riferimento all'affidabilità di Cristo; πίστις Χριστοῦ vuol dire fede del cristiano suscitata e sostenuta dall'affidabilità di Cristo. Resta possibile preferire l'altra traduzione e dire che «l'uomo viene giustificato in virtù della perfetta affidabilità di Cristo». In tal caso, la fede del cristiano, non direttamente espressa, rimane implicitamente significata.

Gal 2,20 è particolarmente interessante, perché il senso più direttamente inteso sembra quello soggettivo e la frase suggerisce le ragioni della perfetta affidabilità di Cristo: «Ciò che vivo adesso nella carne, lo vivo nell'affidabilità del Figlio di Dio, il quale mi ha amato e ha consegnato se stesso per me». Cristo è affidabile per due ragioni: prima perché è il Figlio di Dio e poi perché mi ha amato

---

«das was Vertrauen und Glaube hervorruft», «Treue, *Zuverlässigkeit*». La traduzione inglese di Arndt and Gingrich propone: «that which causes trust and faith: faithfulness, *reliability*». Liddell and Scott: «trustworthiness» e Zorell: «id quo quis fidem fiduciamque meretur aut sibi conciliat».

al punto di consegnare se stesso alla morte per me. Non si possono trovare ragioni più valide. Queste due ragioni si completano a vicenda, poiché la prima riguarda la relazione di Cristo con Dio e la seconda, la sua relazione con noi. D'altra parte, corrispondono ai due aspetti del mistero pasquale di Cristo. Infatti quando Paolo dice qui «il Figlio di Dio», non intende il Figlio nella sua pre-esistenza eterna, ma Gesù Cristo, «stabilito Figlio di Dio con potenza [...] in virtù della risurrezione dai morti» (Rm 1,4). La vita presente di Paolo sta in relazione con la situazione presente di Cristo, situazione di gloria divina. Questa gloria però prende il suo senso per noi dal fatto che è stata ottenuta in ragion della sua passione sofferta per amore nostro. Paolo esprime tutto questo nella sua frase e ciò conferisce alla πίστις di Cristo un contenuto estremamente profondo che supera di molto la capacità semantica delle traduzioni. In greco πίστις era molto più dilatabile. La traduzione con «affidabilità», quindi, rimane sempre un pò insoddisfacente.

* * *

Mi pare che il concetto di *correlazione* abbia portato un pò di luce nei complessi problemi dell'espressione πίστις Χριστοῦ e abbia semplificato la situazione. Una volta che si è visto che l'atto di credere è *sempre l'incontro di due forme correlative di* πίστις, cioè la πίστις-affidabilità di chi assicura un appoggio saldo e la πίστις-fede di chi accetta questo appoggio, non c'è più il dilemma imbarazzante della scelta tra senso oggettivo e senso soggettivo, poiché, essendo correlativi, i due sensi sono sempre presenti insieme, l'uno esplicitamente e l'altro implicitamente. La fede del cristiano, infatti, è sempre legata all'affidabilità di Cristo; anzi è sempre un dono di Cristo. Quindi l'espressione πίστις Χριστοῦ non ha mai semplicemente il senso oggettivo di «fede in Cristo», ma comprende sempre una relazione più complessa con Cristo, perché la fede è suscitata da Cristo per mezzo del suo mistero di morte e risurrezione, è donata da Cristo al credente e l'introduce nella vita di Cristo.

Più di un esegeta aveva proposto una interpretazione che andava in questa direzione, ad es. T.F. Torrance quando dichiarava che la πίστις Χριστοῦ comprendeva insieme «la fedeltà di Cristo» e la «rispondente fedeltà dell'uomo» ([58]). Però la mancanza di attenzione

([58]) TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", 113.

al funzionamento della correlazione aveva per conseguenza una visione confusa dei rapporti tra la πίστις di Cristo e quella del cristiano.

La ricerca del concetto correlativo a quello di fede ha messo in rilievo un senso di πίστις abitualmente trascurato dai commentatori (59), quello di «affidabilità». Eppure la perfetta affidabilità di Cristo è un'affermazione essenziale del Nuovo Testamento. Cristo è la pietra stabilita da Dio come saldissimo fondamento della fede (cf. Rm 9,33). La sua affidabilità caratterizza la sua situazione attuale; Cristo è perfettamente degno di fede in quanto è stato glorificato da Dio. Però questa glorificazione è la conseguenza della sua dedizione, piena di amore, alla nostra salvezza. L'espressione πίστις Χριστοῦ sta quindi in relazione con tutto il mistero pasquale. Chi ci viene presentato da Dio come degno della nostra fede è il suo Figlio, glorificato perché ci ha amati fino a morire per noi.

Via della Pilotta, 25 — Albert VANHOYE
I-00187 Roma

SUMMARY

The meaning of the Pauline πίστις Χριστοῦ is the subject of much discussion. Is the genitive here objective: "faith in Christ" or subjective: "the πίστις of Christ"? In the latter interpretation the problem is the meaning of πίστις. "The *faith* of Christ" comes up against the fact that the act of believing is never ascribed by Paul to Christ, nor is it ascribed to him elsewhere in the New Testament. The "*faithfulness* of Christ" avoids this objection but is a weak alternative. The fact that πίστις also has the meaning of "credibility" or "trustworthiness", is sometimes overlooked. This is the meaning which suits some texts because the "trustworthiness" of Christ is what makes the Christian's "faith" possible.

(59) TORRANCE "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", 111 fa accenno al concetto di «reliability», ma non a proposito di Cristo. TAYLOR "The Function of *Pistis Christou* in Galatians", 72 ricorda che *pistis* può significare «the good faith–the reliability–of the testamentary heir».

Visions and Voices: Amos 7–9*

I. Identity and Prophecy

In the book of Amos we encounter Amos of Tekoa as a man charged with bringing the word of God to the apostate and corrupt kingdom of Israel. In Genesis 1, the divine word was the act of creation: in the visions and oracles of Amos, creation itself is threatened. The book is introduced as "The words of Amos" דברי עמוס (Amos 1,1), and he is referred to as speaking in 1,2, but he is not mentioned again until chap. 7 when he speaks in the first person. The reader is prevented from gaining a clear description of Amos in the book, although a few details are given in 1,1, and 7,14([1]). There are, however, a number of places in which the expression אדני appears, and these may be translated "my lord", implying the presence of Amos as speaker([2]).Through a series of vignettes, including the reporting of five visionary experiences, the final three chapters articulate Amos' encounters with YHWH, his initial successful intercessions and the deity's subsequent resolve to punish Israel anyway. Yet, YHWH once

(*) I am grateful to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for the research fellowship under which this paper was completed.

([1]) The key issues are Amos' social class and position as some sort of an agriculturist, and his relationship to a structured institution of prophecy. The bibliography on these issues is long, but these matters do not really impact the present work. For an excellent review of current work on Amos, and the growing trend to synchronic readings, see R.F. MELUGIN, "Amos in Recent Research", *CR:BS* 6 (1998) 65-101.

([2]) Cf. 1,8; 3,7.8.11.13; 4,2.5; 5,3.16; 6,8; 7,1.2.4.5.6.7.8; 8,1.3.11; 9,1.8 (some feature the construction אדני יהוה my/the lord YHWH, the most common name for God in Amos). Scholars differ as to whether the possessive is to be understood in the expression, some varying their own readings as context demands, e.g. J.H. HAYES, *Amos: The Eighth Century Prophet.* His Times and His Preaching (Nashville 1988) 85, 127; H.W. WOLFF, *Joel and Amos* (Hermeneia; Philadelphia 1977) 130, 291-294. The presence or absence of the epithet as well as the possessive particle on the final word of the book seem to imply some poetic force, as I will describe below. Moreover, in 4,1, the "cows of Bashan" are accused of impropriety by asking "their lords" אדניהם (note masculine suffix) to bring them drink. In the very next verse, "(my) Lord YHWH" vows to punish them. The contrast in the two verses suggests to me that the divine title should be read with a possessive here and elsewhere.

more relents, and the book closes with a dramatic vision of salvation (9,11-15). As I will show below, however, Amos becomes redundant and loses his presence in the text. His identity within a narrative or autobiographical setting fades as a more disembodied voice, resembling that in the bulk of chaps. 1–6, communicates the oracles of God more directly to the reader. But it is in this shift that the text carries its final message, that of salvation, and ironically, finally looks ahead to the fulfilment of Amos' intercessions. It, too, allows the readers to share something of the immediacy of Amos' experiences as they imagine them, and hence, something of the "burden" of prophecy itself(3). This paper, then, studies the encounter between deity and prophet and inquires into how the relative autonomy of the human and divine voices are merged within the text.

What is being attempted is a synchronic, reader-based interpretation of the Hebrew text. I will, therefore, not concern myself with the complex and fascinating debate on the historicity of biblical prophets or the compositional and editorial history of the book of Amos(4). By regarding Amos as a literary character, we are free within the text's implicit and explicit references to imagine Amos and his situation as we will: we may even ask questions to which the authors/redactors provide no clear answers(5). In any case, the need to look at how the prophets are portrayed in the literature (as opposed to immediately jumping to an examination of what the historical prophets really were) is now appreciated in many quarters(6). In articulating their conception of Amos (and the other

(3) The pun here on Amos' name עמוס with "burden" עמס is intended, although I am not suggesting the character's name carries particular connotations in the book.

(4) This is, of course, without denying the importance of historical studies, or of the importance of the methodological debates surrounding this field of research.

(5) W.B. STANFORD, *Enemies of Poetry* (London 1980) 142-146, comments on the prevalence of "The Documentary Fallacy", in studies of classical poetry: the view that it is fallacious to speculate about what is not explicitly stated in a literary text (e.g., about the mother of King Lear's children, who is not mentioned in the play). He writes that it cannot be taken as proved that a work of literature has no depth behind its own presentation.

(6) E.g., A.G. AULD, "Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses", *JSOT* 27 (1983) 3-23; E. CONRAD, "The End of Prophecy and the Appearance of Angels/Messengers in the Book of the Twelve", *JSOT* 73 (1997) 65-79; W.M. SCHNIEDEWIND, *The Word of God in Tradition.* From Prophet to Exegete in the Second Temple Period (JSOTSS 197; Sheffield 1995).

prophets), the producers of our book did not provide simple descriptions of Amos' life, but produced a work of religious literature of the highest order and, in so doing, said something about themselves. What Benjamin Beit-Hallahmi writes of myths is, in my opinion, also true of the literature ascribed to ancient prophets. He writes that through identification with the characters, members of the audience participate in the cosmic drama. To be acceptable, a myth must be reliable from an artistic, or psychological perspective, no other (7). He adds that mythology presents believers with moving, dramatic narratives into which the believers project themselves. "The power of these moving stories is in creating powerful identification, and that is the power of art in every case" (8). It is one of my premises that such an engagement with the prophet and the deity as a means of self-discovery was a deliberate goal of the literary effort represented by the book of Amos itself, perhaps even above and beyond the need to promulgate particular moral and religious doctrines and viewpoints.

Scholars have long recognized that, at least in places, the book of Amos does seek a response from the audience as part of the book's rhetorical scheme. Scholars sometimes speak of the prophetic "rhetoric of entrapment", a phrase which stems from Robert Alter's comments on 2 Samuel 12,1-15 (9). There, David is given a case to judge, and he enthusiastically pronounces the death sentence for the misappropriation of a poor man's sheep. Only then does the prophet Nathan reveal the subterfuge and declare David equally guilty of the murder of Uriah and adultery with Bathsheba. Such a rhetorical trap is often seen in the first two chapters of Amos, although here it is

(7) B. Beit-Hallahmi, "Religion as Art and Identity", *Religion* 16 (1986) 1-17.

(8) Beit-Hallahmi, "Religion as Art", 8. See also P. Dixon – M. Bortolussi, "Literary Communication: Effects of Reader-Narrator Cooperation", *Poetics* 23 (1996) 405-430, on the manipulation of the reader by capitalising on the identification by readers with the narratorial voice and the characters who are close to that voice's point of view.

(9) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York 1985) 144. This expression has been used to illuminate Amos 1–2 by R.B. Chisholm, Jr., "'For Three Sins...Even for Four'. The Numerical Sayings in Amos", *BSac* 147 (1990) 188; M.D. Carroll R., *Contexts for Amos.* Prophetic Poetics in Latin American Perspectives (JSOTSS 132; Sheffield 1992) 179, 192, sees a trap being set throughout all of Amos 3–6 as God's point of view begins to claim absolute authority.

more subtle, and directed against the audience of the text itself. These chapters feature seductive condemnations of six foreign nations, which only lead the reader to agree to the condemnation of Israel ([10]). In my estimation, this trap is made all the more complex because of the ambiguous phrase found in each oracle, לא אשבנו, which may be translated literally as "I will not cause it (or him) to return". Having numerous options for what "it" might be (typically regarded as "the punishment" or the "decree of punishment") only leads to the trap of having ruled out any hope for the expression indicating a possible reconciliation between Israel and YHWH. For instance, one might read "Shall I not bring him (collective singular, referring to the accused nations) back?" which in six cases may be a rather sarcastic question, but in the last two cases challenges the reader's sense of YHWH's ultimate reconciliation with his people predicted in Amos 9,11-15 ([11]). In Amos' first two visions (7,1-6) Amos himself dares to intercede with God. There is also a trap in Amos 3,3-8. The reader (along with the implied audience) is asked a number of rhetorical questions which are easy to answer, although there is a growing morbidity to the different scenarios. In v. 8, the reader must agree that the roaring lion causes one to fear. But then the trap is revealed. The lion's roar becomes a metaphor for divine speech and fear turns into prophecy. If one reads the text with the understanding that Amos is addressing Israel, then Amos is implying that they should begin to prophesy as he has done. But, of course,

([10]) Very many scholars notice this, but see the rhetoric working against the historical prophet's audience. See D.A. DORSEY, "Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos", *Bib* 73 (1992) 306-307; S.M. PAUL, "Amos 1.3-2.3: A Concatenous Literary Pattern", *JBL* 90 (1971) 397-403. On the 'x/x+1' pattern, see the excellent bibliography in R.H. O'CONNELL, "Telescoping N+1 Patterns", *VT* 46 (1996) 59. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos*: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24; New York 1989) xxviii-xxix, 215, 335, correctly observe how the recollections of the pre-monarchic time make vv. 9-13 relevant to both Judah and Israel and suspect that vv. 14-16 could also be addressed to the other six nations mentioned in the oracles. P. NOBLE, "Israel Among the Nations", *Horizons in Biblical Theology* 15 (1993) 71, concurs regarding vv. 9-12.

([11]) That a question is being asked is entertained from time to time. See, for instance, T. MURAOKA, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Leiden 1985) 113-118, who, however, does not give his own translation of the expression. On the suffix referring to the named nations, see especially the influential paper of M.L. BARRÉ, "The Meaning of *lʾ ʾšybnw* in Amos 1:3-2:6" *JBL* 105 (1986) 618-631.

none of them truly understand that they are threatened themselves, even if they do agree with Amos' point in v. 6, that threatening situations are the work of YHWH. But the actual audience of the passage, the readers, must supply for the textual audience the answers to Amos' questions. They too, are caught in the logic of v. 8. But can the readers fulfil their prophetic obligation by reading and proclaiming the message of the book itself? Or are new revelations demanded (12)? The trap here forces the readers to judge their own relationship *vis-à-vis* the word of YHWH. As I will illustrate below, traps in the form of word-plays are set for Amos in chaps. 7 and 8. These, and the effects of identification with the character of Amos and the narratorial voice, and the resulting engagement with the divine will, result in the "ancient" prophecy being actualised in the reader's own time: the reader does become a prophet, however vicariously, through Amos, the sheep-breeder from Tekoa.

Amos 7 to 9 has a number of features which enable it to be understood as a relatively independent phase in the book's progression. The primary evidence that a new section begins with 7,1 are the introduction of the related pairs of vision reports and the switch to first-person reporting (13). There is a sudden great emphasis on Amos, both in first-person reports of encounters with God, and in the form of a brief narrative set in Bethel (Amos 7,10-17). On the other hand, internal divisions are often made in chaps. 7–9. For instance, many see Amos 7,10-17 as intrusive, and a number of scholars treat 9,11-15 as something of an inauthentic appendage (14).

(12) Notice that immediately following 3,8 there are orders to "proclaim" to foreign nations that they should muster to see Israel's sin. This gives the reader's own prophetic persona a "mission" to accomplish as they imagine themselves in the fictive, literary world. This is reinforced in v. 13, where there is a call to "hear and testify".

(13) This is widely recognised. For instance, A. VAN DER WAL, "The Structure of Amos", *JSOT* 26 (1983) 107-113, makes a division between chaps. 6 and 7. ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, analyse the book according to four main sections, the last two, the so-called "Book of Visions"(Amos 7,1–9,6) and the "Epilogue" (Amos 9,7-15) spanning the subject text of this paper. Most do subdivide chaps. 7–9. DORSEY, "Literary Architecture", 328, breaks them up into two sections, but makes a break at the end of Amos 8,4. For a critique of many structural analyses, and the historical-literary work on Amos, see E. R. WENDLAND, "'The Word of the Lord' and the Organization of Amos", *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 2 (1988) 1-51.

(14) Such is the judgment of WOLFF, *Joel and Amos*, 352-353; J.L. MAYS, *Amos* (OTL; London 1969) 163-166; R. MARTIN-ARCHARD, "A Commentary

From my point of view, however, the end cannot be divorced either from the book as a whole, or from the progression of the visions in particular. Indeed, the surprising (for some) happy prediction of the future completes what I feel is the whole point of the vision cycle, that of the merging of the voices of humanity and God.

Merely for the sake of convenience I will treat Amos 7–9 in discrete sub-sections, and this should not be mistaken for a formal structural analysis. The first section I will deal with embraces the first two visions, the other three each beginning with one of the remaining vision reports. In my view, the whole is well integrated, despite its jarring changes of scene. Neither should the isolation of Amos 7–9 for study here be taken to suggest that the section has little to do with the preceding text in terms of content or theme. On the contrary, the final component may be seen to be a great elaboration on Amos 3,7-8.

> But my lord YHWH does nothing
> without revealing his secret
> to his servants the prophets.
> A lion has roared;
> who will not fear?
> My lord YHWH has spoken;
> who will not prophesy?

II. The First Visions: Amos' Intercession

The first two visions our prophet reports are almost identical in structure (7,1-3 and vv. 4-6). They open with Amos saying "This my lord YHWH showed me". We are, however, not told how or when Amos received his visions, and YHWH makes no explanation for them. Yahweh shows, but Amos speaks. Amos' use of the common interjection הנה "behold" solicits the reader's active visualisation of the locust swarm being formed and attacking the "late planting" in the first vision (Amos 7,1) ([15]). Again, "behold!" it was the crop

---

on the Book of Amos", R. MARTIN-ARCHARD – S.P. RE'EMI, *God's People in Crisis* (ITC; Edinburgh 1984) 66-67; J. JEREMIAS, *The Book of Amos: A Commentary* (OTL; Louisville 1998) 162; J.A. SOGGIN, *The Prophet Amos.* A Translation and Commentary (London 1987) 148-150. Among those thinking Amos composed 9,7-15 are HAYES, *Amos*, 223-228 and S.M. PAUL, *Amos* (Minneapolis 1991) 289-290.

([15]) The participle יוצר "forming" has generated a great amount of debate, in part stimulated by text critical concerns. See PAUL, *Amos*, 226. Yahweh is

which followed the "king's mowing", the one which was apparently meant for the people (v.1) ([16]). In the second vision, one's attention is similarly directed to YHWH's calling for a judgment by cosmic fire (v. 4) ([17]). The active solicitation of the reader's imagination is matched by Amos' own reactions. In the first case he exclaims "My Lord YHWH, forgive! How can Jacob stand? He is so small!"(7,2) ([18]). God does relent. In v. 3 one reads, "God repented concerning this, 'It shall not be', said YHWH".

In the second vision, Amos largely repeats the formula, but calls for God to "cease" חדל rather than forgive סלח (7,5). While both have the same result, there is a qualitative difference. The locusts of the first vision are something fearful, but still worldly, familiar, and something which perhaps can be accommodated by an understanding of sin and punishment. But the cosmic fire which follows is beyond experience; an end of creation, which elicits the more primal response from Amos. God's responses also differ subtly. "It shall not be" becomes, "This also shall not be" (7,6). Lyle Eslinger points out that this emphasizes God's magnanimity, especially since the second vision is more terrible than the first, and yet it implies that this magnanimity will have its limits as well ([19]).

---

not actually specified as subject, but many scholars see the implication as too strong in view of the parallels with 7,4, e.g., ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 614. On the other hand, WOLFF, *Joel and Amos*, 294, is one of those who maintain the anonymity of the subject. Others prefer to read the MT verb as a passive, i.e., the swarm of locusts "was forming", e.g., SOGGIN, *Amos*, 112.

([16]) As is the opinion of most scholars, e.g., MAYS, *Amos*, 127-128; E. HAMMERSHAIMB, *The Book of Amos*. A Commentary (Oxford 1970) 109. PAUL, *Amos*, 227, reads the verse as indicating that the late planting takes place before the king's portion is reaped, thus the insects have it all.

([17]) Only one "behold" is found here, paralleling the first use in v. 1. The reference to the divine action קרא לרב באש is troublesome to many. PAUL, *Amos*, 226, reads "summoning a judgment by fiery heat", and a basically similar reading is found in HAYES, *Amos*, 203, and J. LIMBURG, "Amos 7:4: A Judgment with Fire?", *CBQ* 35 (1973) 346-349. HAMMERSHAIMB, *Amos*, 110, has Yahweh call to the fire for judgment. A number would emend it to replace "contend" with "rain" or "shower" of fire. WOLFF, *Joel and Amos*, 292; JEREMIAS, *Amos*, 123; D.R. HILLERS, "Amos 7:4 and Ancient Parallels", *CBQ* 26 (1964) 221-225.

([18]) PAUL, *Amos*, 229, provides some useful parallels for מי as "how" instead of "who", and presents some text critical issues, such as the LXX that avoids the problem by seeing Jacob as the object, "who will raise up Jacob?"

([19]) L. ESLINGER, "The Education of Amos", *HAR* 11 (1987) 39-40.

This initial section establishes the tension and promise of the rest of the closing chapters of the book; it foreshadows the eventual reconciliation with Israel and yet sets the stage for the violent images of the intervening passages; the word will not be withheld.

III. Coercion and Suppression: The Third Vision and the Bethel Encounter

The third vision (Amos 7,7-9) seems to begin in a way similar to the first two, but soon something new is encountered.

> This he showed me: Behold, my lord was standing on a wall of *ʾanak* (אנך probably tin or perhaps lead) ([20]) and in his hand (was) tin.
> And YHWH said to me, "What do you see, Amos"?
> And I said, "tin".
> And my lord said, "See me setting *ʾanak* (sighing/myself) in the midst of my people Israel. Never again will I pass them by" (Amos 7,7-8).

Then is described how Israel's sanctuaries will be destroyed and the house of Jeroboam vanquished by the sword (v. 9). The identification and significance of the אנך is one of the most difficult linguistic issues in the book, as the term is used four times here and nowhere else in the Hebrew Bible. Many scholars now employ arguments from cognate languages to argue that it refers to the metal tin, and not, as was widely understood earlier, to a piece of lead used as a plummet, although this is still defended in some quarters. Others hold that the Akkadian cognate term may have referred to a variety of metallic substances ([21]). To fairly estimate the problem is

([20]) There is no consensus as to the force of the preposition על "on", "beside" etc. SOGGIN, *Amos*, 115, and MAYS, *Amos*, 131, read "beside"; WOLFF, *Joel and Amos*, 293, "on"; HAMMERSHAIMB, *Amos*, 111, "over". A similar question presents itself in the fifth vision (9,1), with God either on or beside the altar. While there may be no end to the debate, the reading of "on" offers a more terrible image of YHWH: already intimidating, his appearance is more frightful given the added impact of his standing on top of walls and, ultimately, the altar, as noted by WOLFF, *Joel and Amos*, 339.

([21]) See the discussion in M. WEIGLE, "Eine 'unendliche Geschichte': אנך (Am 7,7-8)", *Bib* 76 (1995) 343-387. H.G.M. WILLIAMSON, "The Prophet and the Plumbline: A Redaction-Critical Study of Amos 7", *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (ed. A.S. VAN DER WOUDE) (OTS 26; Leiden 1990) 101-121, defends the reading of "plumbline".

to admit that no solution is "perfect", as we simply do not know exactly what אנך was. With the strong likelihood of multiple layers of symbolism in the material itself, not to mention the word-plays that can be made, any proposal is an over-simplification. What I propose here is a combination of two possible readings that take into account formal considerations.

Perhaps the tin wall and the piece of tin in YHWH's hand represent perishability because of the softness of the metal, and its uselessness if not alloyed ([22]). Others conceive tin as a reference to the alloy bronze, the metal used to manufacture weapons ([23]). Yet, the significance of the vision is not totally dependent on determining the symbolic meaning of the metallic item itself. Rather, it is to be found in the shift in the meaning of the term provided by YHWH's response to Amos' answer. In this regard, the fourth vision (Amos 8,1-2) provides a close model ([24]). There, Amos identifies a basket of קיץ *qayṣ* summer fruit only to have YHWH announce the end קץ *qeṣ* of Israel. One, then, should expect a similar word-play in the third vision. The pronunciation of אנך is similar to both אנח *ʾanaḥ* "to sigh in grief" and אנק *ʾanaq* "to cry in distress" ([25]). By simply repeating the word uttered by Amos, YHWH plays on both other terms ([26]). The tin, then, stands as a metaphor of the suffering YHWH will inflict on Israel. Amos sees an object of tin, and YHWH declares that he will create cries of misery in the midst of Israel.

([22]) B. LANDSBERGER, "Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables" *JNES* 24 (1965) 287. Some emend away the term's first appearance, qualifying the wall on the opinion that it represents a scribal error. See WOLFF, *Joel and Amos*, 293-294; HAMMERSHAIMB, *Amos*, 111-112. Note that Jer 1,18 and 15,20 speak of the prophet's invulnerability as a "wall of bronze".

([23]) E.g., H. GESE, "Komposition bei Amos", *Congress Volume Vienna 1980* (ed. J. A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981) 81-82, followed by AULD, *Amos* (OTG; Sheffield 1986) 20.

([24]) ANDERSEN – FREEDMAN, 759; A. COOPER, "The Meaning of Amos's Third Vision (Am 7:7-9)", *Tehillah le-Moshe.* Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg (eds. M. COGAN – B.L. EICHLER – J.H. TIGAY) (Winona Lake, IN 1997) 16-18.

([25]) ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 754, 756-759, note that the Talmud (bM 59a) takes אנך in 7,8 to mean "grief", "wrong" or "oppression".

([26]) COOPER, "Amos' Third Vision", 17, regards a play with the noun אנחה "groan" to be unsatisfactory because its pronunciation is not as close to אנך as the word-play requires. But the final consonant on אנך is pronounced between the relatively soft final letter of אנח and the harder sound of אנק, as noted by GESE, "Komposition", 81-82 and AULD, *Amos*, 20. Cooper does not discuss these two other terms.

Another plausible word-play is perhaps the most interesting, that YHWH responds to Amos' identification of the tin with the statement that he will set *himself* in the midst of Israel, in which the final use of אנך is a shortened form of אנכי *ʾanoky*, typically meaning "I" ([27]). Alan Cooper defends the reading by observing that a little-recognized feature of biblical Hebrew style solves the grammatical problem of the use of the first-person *nominative* pronoun as the object of a verb. It is, in fact, not a pronoun, but instead a divine epithet, in a fashion similar to the expression חי אנכי "by the life of I" or better, "by my life". Cooper gives no examples, but one can refer to Num 14,21; Isa 49,18; Jer 22,24; 46,18; Ezek 5,11; Zeph 2,9 among others, all of which feature the shorter, but equivalent form חי־אני. He does add, however, that treating אנך as a divine epithet makes for an ironic transformation of the divine presence, from being a positive force to a destructive one ([28]).

Cooper's defence results in a stronger case than reading "I am setting you (Amos)...", as suggested by R. B. Coot and D. L. Petersen, since this leaves the orthography with only an *ad hoc* explanation ([29]). On the other hand, Cooper's reading does not fully rule out the tin/sigh word-play. If a repeated word can undergo one transformation, there is no reason that it may not undergo more than one simultaneously. This vision, therefore, embraces a richer play with language than does the formally similar fourth. Moreover, the three occurrences of the term אנך at the end of phrases in vv. 7, 8 parallel the position of the two occurrences of the root חרב in v. 9, from which terms indicating "sword" and "be laid waste" are derived ([30]). These describe the fate that Israel suffers when YHWH sets himself in their midst and creates cries of distress in his own people.

([27]) F. PRAETORIUS, "Bemerkungen zu Amos," *ZAW* 35 (1915) 23; see also R.B. COOTE, *Amos among the Prophets.* Composition and Theology (Philadelphia 1981) 92-93. JEREMIAS, *Amos*, 132-133, refers to the Ishtar hymn, col. 41, lines 23-24, as containing a similar word-play, citing A. FALKENSTEIN, "Summerische religiöse Texte", *ZA* 56 (1964) 76.

([28]) COOPER, "Amos's Third Vision", 19-21.

([29]) Cf. COOTE, *Amos,* 93, who thus offers a dual meaning in YHWH's response (see note 28 above). In this second instance, he takes our troublesome word as an admittedly ungrammatical suffix "you" on the preceding verb, without explaining the presence of the א. D.L. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOTSS 17; Sheffield 1981) 77-78, does not consider the א to be problematic, as it may be a scribal error.

([30]) F. LANDY, "Vision and Poetic Speech in Amos", *HAR* 2 (1987) 230.

The naming of the אנך reverses Amos' intercessions of the first two visions. James Mays feels that God seizes the initiative from Amos by asking his question (31). But the author does not inform us of Amos' feelings. Are we justified in feeling that Amos agreed with God's judgment, or do we imagine still a prophet who would intercede if given the chance? In Amos 7,10-17, Amos confronts the priest of Bethel who seeks to silence him. Amos does flee his calling. Amos replies that he is a herdsman and a dresser of sycamore trees, and not a "prophet" or a "son of a prophet" (32). Even so, he has been taken by YHWH in order to prophesy to Israel (v. 15).

Landy observes that regardless of the historical speculations about social roles referred to by Amos, he is here countering Amaziah's self-aggrandising emphasis that Bethel is a royal institution with his own self-denigrating assertions. A mere cowherd can speak as well as a priest and even be chosen by YHWH (33). Against Amaziah's assertion (v. 13) "For a sanctuary of a king (is) it; and a house of the kingdom (is) it" Amos delivers his own parallelistic description (v. 14):

No prophet (am) I
And no son of a prophet (am) I
But a cattle-breeder (am) I
And a gatherer of sycamore figs.

The repeated first person pronouns in Amos' answer, all at the end of their respective clauses, recall the repetition of the similar sounding אנך in the third vision, the first three of which also each conclude a clause or sentence (34). But when Amos delivers his pronouncement, does he speak with violence and anger, or is there a note of tragedy, pity and regret in his voice? Eslinger writes that the Bethel episode tells of the conversion of Amos, in which Amos is convinced by the corruption of the priesthood and monarchy that

(31) MAYS, *Amos*, 132.

(32) Amos' reply is the subject of much discussion which cannot be surveyed here. This debate addresses the social roles "prophet"' and "son of a prophet" and the force of the two attestations of the particle לא.

(33) LANDY, "Vision", 237, followed by ESLINGER, "The Education of Amos", 46 n. 28. See also F.O. GARCIA-TRETO, "A Reader-Response Approach to Prophetic Conflict: The Case of Amos 7.10-17", *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (eds. CHERYL EXUM – D.J.A. CLINES) (Valley Forge, PA reprint edn. 1993) 121-123.

(34) LANDY, "Vision", 236.

intercession should be exchanged for judgment([35]). The text may, however, also be interpreted as a crisis of forced resignation, one which reflects the parallel between the roaring lion and the speech of God, and the surrender to the trap of Amos' naming of the inscrutable אנך. The lion has roared (cf. Amos 3,8); prophecy is unavoidable. There is no appeal to God for mercy at Bethel, and no plea to Amaziah for repentance. Rather, Amos prophesies Amaziah's doom for attempting to silence the word of God. The relationship between the prophet and God as the roaring lion of Amos 3,8 is not simply that of Amos acting as a spokesman. In Amos 3,12 we read, "As the shepherd rescues from the mouth of the lion two legs, or a piece of an ear, so shall the people who dwell in Samaria be rescued". What is Amos the herdsman's reaction to the lion and the doomed flock? Prophecies and fear, yes, but pity and helplessness too? His predicament is on display in the Amaziah episode too, as noticed by Landy.

> Amos is not a prophet, it is not a personal accomplishment or an innate gift; nothing can bestow it except YHWH. The denial of self-value disarms institutional pride; at the same time it calls into question the individual voice that responds to the visions. As himself, Amos is not a prophet; as himself, he protests; yet the protest itself is part of the prophetic experience([36]).

Thus God has coerced a prophetic protest from Amos to Amaziah, and pre-empted a third prophetic protest to God himself. Yet, will the intercessory protests reassert themselves and even prove an effective control on divine action again?

The third-person voice in the narrative comes from somewhere other than Amos, the recipient of the visions. This other voice relates a story concerning the empirical world, not the mysterious encounters with the divine which mark the vision reports. Yet in the story's incompleteness and the distancing of its ostensibly objective narrative voice, it appears as dream-like and as surreal as the visions. The author leaves much to the imagination. How did Amos experience his visions? Amaziah (somewhat inaccurately) paraphrases the third vision's judgment against Jeroboam, but we are not provided with a description of Amos' delivery of the word

([35]) ESLINGER, "The Education of Amos", 48-49.
([36]) LANDY, "Vision", 238.

against the king. What were the reactions of Amaziah and the king to Amos' refusal to leave? If the reader was hoping that the narrative would provide a biographical context for the visions, the hope was in vain; the story's brevity, openness and inconclusiveness preclude this. The aura of strangeness and suspense created by this lack of closure is only increased when, in the next component, Amos returns to tell of his fourth vision.

IV. Words and Days

In the fourth vision (8,1-2) the reader is once again introduced to the symbolic duplicity of words. In this case, however, the word-play is not just suggested, it is explicit. Amos sees a basket of summer fruit, קיץ *qayṣ*, but upon identifying it, YHWH announces the end קץ *qeṣ* of Israel. The miserable sounds of grieving predicted with the setting of the אנך in Israel (7,8) are intimated here too, as the songs of the temple are transformed into wailing (8,3). The sword which strikes down the house of the king in the Bethel story (7,9) prefigures the many corpses God will cast out in Amos 8,3. In this fourth vision, the intent of the third is reinforced, and yet the theme of punishment has progressed. Rather than predict the end of the shrines of Isaac, the sanctuaries of Israel, and the house of Jeroboam (Amos 7,9, matters reintroduced by Amaziah, in 7,10-13), the fourth vision attacks the people directly. The subsequent oracles give reasons for this: social injustice has motivated God's action (8,4-6).

Although the vision initially returns to Amos' first-person reports, the narrative sequence is not maintained. God's speech is introduced in v. 2 with conventional narrative constructions: "And he said", followed by "And YHWH said to me". In the next verse, however, the formula "Oracle נאם of my lord YHWH" (8,3, and also vv. 9,11) is used to identify divine speech. This formula serves to legitimize the statements made as coming from God, but does not necessarily imply narrative connections with the preceding. The insertion of the oracle formula in v. 3 blurs the relationship of the prophecy of corpses to the preceding passage in which YHWH speaks to Amos. By setting the speeches of God as oracles rather than as obvious components of Amos' narration of his visionary experiences, Amos becomes almost invisible, except to acknowledge the source of words the readers find before them. Outside of the vision and the oracle formulas, Amos is found perhaps only in v. 7 where YHWH is spoken of in the third person, but even here YHWH may be

referring to himself. The legitimizing of the statements of God through the oracle formula carries more weight than the reported experiences of the prophet; the focus has shifted from Amos himself to the elaboration of the words of doom he has been tricked into uttering.

A significant theme in chap. 8 is the contrast between speech, divine and human, and silence. This, of course, recalls the dispute with Amaziah, but now the prophet's right to speak is no longer at issue. Yet, there are demands for silence. Amos 8,3 may be read as "many are the corpses, in every place he has cast. Silence!". The identity of the speaker of this line with its interjection, "Silence!", is unclear, as are its addressees (37). Like the first object Amos had to identity, however, it is a rich ambiguity. YHWH seems to be the one speaking, given the oracle formula preceding and the divine speech following, and he seemingly demands silent awe from the survivors before the casting out of the dead. The interjection may be YHWH's ironic comment to the dead themselves; they would certainly obey this command. But this word may be from a different, anonymous voice; perhaps the prophet's, expressing his reaction to the spectacle of horror he cannot stop. Is it a warning to himself not to interfere? Or perhaps a vain, or sarcastic attempt to gain some peace and quiet from the wailing created by God's punishment in v. 3a? Has he given up interceding, and demanding forgiveness and cessation from God, only to demand silence from God's victims when he himself is coerced into declaring their doom? The lack of specific determination is not disruptive, but rather unifying. For Landy, the speaker is YHWH, distancing himself by speaking in the third person; or perhaps the divine voice has merged with that of the prophet (38). Landy also points out that the order for silence recalls in reverse Amaziah's attempt to silence the divine word (39).

(37) Some have difficulties with השליך הס (lit. "he has cast, silence"). MAYS, *Amos*, 140, emends to השליכם, "in every place they are cast out". The RSV reads, "In every place they shall be cast out in silence". הס is, however, best thought of as an interjection as this is the most frequent use. In Amos 6,10 a call is made not to invoke the name of YHWH. See also the call for silence before YHWH in Zech 2,17 and Zeph 1,7. Eglon uses it in Judg 3,19 when he wishes to hear Ehud's message. Nehemiah 8,11 uses an imperative form to call for silence on a holy day. Numbers 13,30 is unique, as Caleb is said to quiet the Israelites before encouraging them to attack Canaan.

(38) LANDY, "Vision", 231-232.

(39) LANDY, "Vision", 238.

Even so, the interjection may be God's, predicting the words of the howling women, who cannot remain quiet for all their suffering, and yet cannot bear living human voices in view of the silent dead. This reading makes sense in view of 6,9-10, in which the survivors of divine punishment forbid the uttering of the name of YHWH.

Verse 3's "Silence" also provides a catchword to the initial phrase in v. 4, "Hear this". The accent on speaking is continued throughout the section. The corruption of Israel's traders is illustrated by quoting their desires that they may soon resume their exploitation (8,4-6). YHWH's vow not to forget the sins of the corrupt is followed by an echo of the preceding vision with the transformation of songs into laments (v. 10). Next there is a prophecy of a famine of the word of YHWH, which again reflects the Bethel episode in which such a lack was desired (vv. 11-12) (40). Now a search for the divine word will be vain. With so many corpses, YHWH himself is silent. But as much as the divine word will be withdrawn, so too has the author withdrawn the prophet; his presence is not implied in the series of oracles. The effect of the call to silence and the absence of the prophet from the text centres the reader's attention on the judgment itself. And so, perhaps the collocation of "Silence!" and "Hear this" is directed to the reader as much as any character.

In the subsequent passage, the immediacy of the visions is supplanted by the vision of a future day. The longing of the corrupt traders for the Sabbath rest to end (v. 5) is set against a day envisioned by YHWH. "On that day", he says, the women shall howl (v. 3). "On that day", the sun will set; the earth will be darkened "on a bright day" (v. 9). The people shall mourn as on a "bitter day" (v. 10). "Days are coming" when the divine voice shall not be found (v. 11). "On that day", the young shall faint from thirst (v. 13). A vision of a future day and a coming time close the book, but here it is one of salvation and security (9,11-15, see especially v. 11 "On that day", and v. 13 "Days are coming"). Back in chap. 8's oracles, it is only the possessives attached to the formula "oracle of my lord YHWH" in vv. 3.9.11 that imply the continued presence of the prophet who spoke in the first person in the vision. Yet, since these are outside of an obvious narratorial framework, one might see these possessives spoken in earnest by both the character and the reader.

(40) And 2,11-12 in which Israel is accused of silencing the prophets that YHWH had given them.

"My lord" is the god of the reader as much as it is the god of Amos. The text speaks of a time in the reader's future, and so by reading, the prophecy is delivered once again. This is all the more ironic in view of the prediction of the silence of YHWH on that terrible day. A similar irony is found in Amos 3,3-8; the lion roars, but who understands this as the voice of YHWH? Who dares to prophesy?

V. Destruction and Salvation: The Final Vision and the Final Act

If Amos is supplanted through the course of chap. 8, he does however make one more appearance, in chap. 9, which begins with the fifth vision report (vv. 1-4). As in the previous cases, no setting for this vision is given, although perhaps, from the context, it might be taken to be the Bethel sanctuary. Amos reports that he sees "My lord" by the altar, ordering the capitals to be struck and the foundations shaken. Those who escape the destruction, YHWH vows to slay. The next few verses (vv. 5-6) show a change from the reported speech of God to a doxology concerning the divine power over creation. In vv 7-10, YHWH again speaks, this time promising to destroy the sinful kingdom while still leaving a remnant. In the final subsection, Amos 9,11-15, the restoration of Israel is promised.

Rather than reporting that he was shown something by God, as in the previous visions, Amos simply reports that he sees God standing on the altar, and that the deity gives a chilling command (Amos 9,1). "Strike the capitals so that the thresholds will shake"([41]). This first person speech is the most direct reference to the prophet in the whole chapter. The possessive on "lord" appears in 9,5's doxology, but here, as before, this may serve to forge a link between character and reader. It is interesting that both 7,7 and 9,1 use "my lord" as the subject of "stand on/beside", and in the same way ([42]). Although formally the third vision is most similar to the fourth, its

([41]) This is, admittedly, a difficult passage. K.J. CATHCART, "Rōš, 'Poison', in Amos IX 1", *VT* 44 (1994) 393-395, on the strength of Ugaritic incantations against snakes, as well as many inner biblical comparisons, would emend the text to read, "I shall slay them all with poison, and I shall kill their children with the sword".

([42]) Some find it difficult that YHWH would stand on the altar. Regardless of the anthropomorphism involved in the fantastic vision, one should not limit the power of the imagery by such "human" restrictions. PAUL, *Amos*, 274, reads "beside", as does MAYS, *Amos*, 153; whilst WOLFF, *Joel and Amos*, 336, reads "on", noting the terrifying imagery this gives.

links with the fifth are strong enough to warrant a brief exploration([43]). The key is the frequent (but certainly not exclusive) reference to structures and the use of expressions which recall buildings, even if they are used in context with different meanings. In vision three YHWH stands on or by a wall (7,7). Isaac's high places, Israel's sanctuaries, and Jeroboam's dynasty or household (lit. "house" בית) shall all be swept away (v. 9). In the following narrative this tendency is found as well. In v. 10, the priest of Bethel (lit. House of God) reports that Amos is conspiring against him in the "midst of the house of Israel". Verse 13 reports the attempted banishment from Bethel, the "king's sanctuary" and "royal palace". Amos responds by recalling the ban against prophesying against Israel and the "house of Isaac" (v. 16). In chap. 8 such references to architecture are not found, except that the palace singers are mentioned in v. 3. In chap. 9, however, the scene again revolves around architecture, primarily temples and their furnishings. The altar, capitals and thresholds are mentioned in v. 1. This imagery is not immediately continued, but after the great prediction of divine wrath extending to Sheol and Heaven, mountain top and seabed (vv. 2-4), the doxology of vv. 5-6 ironically inverts the destruction of v. 1's temple, by asserting that the destroying god is no other than YHWH: "Who built his chamber in the heavens, and founded his vault upon the earth" (v. 6). The links with the cosmic architecture in v. 6 suggest that it is an idealised heavenly temple which is in view in v. 1, or at least the connections between the earthly and heavenly sanctuaries are being recognised([44]). Although the earthly counterpart may, perhaps, be here thought of as Bethel, its destruction only serves to maintain the integrity and sacrality of the heavenly ideal. Even so, perhaps something of greater significance is indicated, since the verb "to shake" רעש (9,1) is the same root as found in 1,1 which dates Amos' prophesying to two years before the earthquake הרעש. In 1,2, Amos describes YHWH's voice as roaring from Zion and Jerusalem. Perhaps in Amos 9,1, one should think that it is the Jerusalem temple that is being discussed. Although

([43]) Of the differences between the final and previous visions, WOLFF, *Joel and Amos*, 337-338, observes that the differences highlight that the fifth is the climax of the series.

([44]) ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 845-846, point out that 9,6 is speaking of the whole of the heavens as God's dwelling, but this represents the heavenly temple.

Samaria and the North are the focus of much of the book, Judah hardly gets off scot-free (cf. 2,4-5, while the whole of Israel is obviously being discussed in 3,1-2, and also in 2,9-13) ([45]). Ultimately, it is the mysterious "Booth of David" סכת דויד that will be raised when YHWH is reconciled to his purged people (9,11) ([46]).

The interactive role Amos had in the previous visions is not found in the fifth. Other than witness the spectacle, Amos does nothing: he does not speak, either in protest or response. The mediating role of the locusts and fire, and the ensnaring ambiguity of the אנך and the fruit basket are replaced with the direct order that the temple is to be destroyed. The identity of the one to whom God speaks is not specified, but again the ambiguity seems deliberate. The command may be simply rhetorical, to confront the reader with the violence of God's judgment by an allusion to the armies which would sweep the kingdom away ([47]). The command may be directed at Amos, but some suggest it is impossible that this be the case, as a man could not be expected to do the damage which was ordered. To solve this perceived problem, emendations to the text have been suggested which result in God striking the temple, or at least indicating that he will ([48]). Such emendations are quite unjustified, and stem from an overly literalistic reading of the text. The order to strike may be symbolic of the delivery of the word. Andersen and Freedman retain the imperative by seeing the vocative as some unnamed agent, possibly the metaphorical serpent and sword which are commanded in Amos 9,3-4. In any case, for Andersen and Freedman, the matter is of little consequence, as they write, "The command is the deed, and ultimately in the OT the word is itself

([45]) See note 11 above.

([46]) Again, there is some debate, and that it is "fallen" suggests to some (but certainly not all) a post-monarchic date of composition. WOLFF, *Joel and Amos*, 353, sees here a reference to Jerusalem, while MAYS, *Amos*, 164, and PAUL, *Amos*, 290, find symbolic reference to the Davidic empire.

([47]) MAYS, *Amos*, 153, citing Amos 3,9, Isa 13,2 and Jer 5,10.

([48]) The lack of a vocative, the inability of Amos to actually shatter the temple and the high level of anthropomorphism lead WOLFF, *Joel and Amos*, 334, to rearrange and emend the text of Amos 9,1 to read, "I saw my Lord standing on the altar; [ ] [He smote] the capital so that the thresholds shook. [Then He said] '[I will cleave] the head...'"; SOGGIN, *Amos*, 119-120, would also emend the text. He offers, "He said to me, I will shatter violently the capitals...". Soggin admits, however, that the text is not nonsensical as it has been preserved, and so one may question why any emendation should be deemed necessary.

its fulfilling event, the agent by which verbal statement becomes physical and historical event: substantive, real" (49). Still, I suspect that it is Amos, the narrator and spectator who is to actualise the destructive, self-fulfilling word; but if or how Amos set the word in motion, the text does not say (50). Indeed, the report of Amos may be for the benefit of the reader in the extra-textual world, who is hereby charged, at least symbolically, to wreak the destruction demanded.

The response to the speech of God in the first four verses is the doxology, or hymnic passage, of vv. 5-6. Here the prophet is not introduced, or another speaker implied, except for the "my lord" in v. 5. The sole concern of the narrator is with the might and transcendence of God. The fire of the second vision is found here in YHWH's power to touch the earth and make it melt, but there is no intercessor. Here, however, there is deliberate celebration of the name and attributes of YHWH, in direct defiance, it seems of the interjection of 6,10. YHWH's touching of the earth seems to be the model for the imperative to strike the capitals of the temple. Amos 9,5 also recalls the shaking of the earth like the Nile's rise and fall in 8,8. Yet, 9,6 contrasts the human temple with the divine one YHWH constructed linking heaven and earth. His control of the waters of the sea, to pour them over the land, recalls the flood and so surpasses the earlier references to the Nile.

The content of the remaining block of text, Amos 9,7-15, is devoted to the words of God, which are now given without reference to, or implication of, a prophet or other speaker who needs symbolic objects or self-reference to accomplish his task. Ironically, that task has been reversed; it now speaks of an end to the punishment, an end for which Amos pleaded when he spoke with his own voice. This progression towards unity portrays a god whose anger is of such frightening proportions that it can only be expressed in images of total destruction, and yet who stops short of carrying it out. The assertions of 9,8-10, that the sinful will fall, suggest that the text has found a solution to the paradox of the transcendent power to destroy and the empathy of immanence. But, perhaps, this solution was implicit from the start: Amos declaring the mind of God with his own words "forgive" and "cease"; words heeded by God at the

(49) ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 839.
(50) ESLINGER, "The Education of Amos", 53-54.

beginning and echoed at the end of the cycle. Yet, the unity is not attained until Amos responds with words of the divine anger, and so Amos is led into the trap of the symbolic visions: the lion roars, Amos speaks. The words seem to consume our character Amos, he no longer expresses his own thoughts. Our prophet, as implied author, has written himself out of the text. Now, only the words of God are left. In 9,7, Israel itself is addressed, but gone are the possessives on the oracle formula. In vv. 7, 8 and 13 we read only "Oracle of YHWH", not "Oracle of my lord YHWH". Still, the reader must give voice to these words but it is a more merciful God with whom the reader may now identify, and presumably, this makes identification an easier task. Amos' earlier intercession has seemingly attained its goal.

In my view, the character of the prophet is used as a tool within these few chapters to aid in the reader's self-identification in the text, to feel the terror of the divine word. Amos is a tool of the writers, and is a role assumed by the reader. He is posited as the implied author and speaker in 1,1-2, but it is the reader who imagines him throughout the rest of the first six chapters. In the vision reports, however, the reader is largely free to imagine this role as one wishes. In chapter seven, though, the persona "Amos" has a concrete presence. The reader is no longer in charge: one must see what Amos sees, and not just quote the divine words. Yet, Amos is not in charge either. His intercession is one of desperation, his proclamation of doom the result of subterfuge, of divine compulsion. The ease at which the readers may have assimilated themselves to the prophetic role in chaps. 1–6 is now rendered problematic. Amos has become more than a "role" for the reader to assume, he has become an embodiment of human pathos and frailty. With this, do the readers confront their own terror at meeting God; on delivering judgment on one's own; of defying human authority? But having driven home these aspects of the prophetic mission, our *alter ego*, Amos, is withdrawn from view. But now God is willing once again to turn, to forgive, and to cease.

Whatever the historical events underlying the book, the final three chapters create an image of human confrontation with the divine in all its terrors. But the producers are not content to leave things with this, and the book is concluded with the suggestion that another aspect of this confrontation must be dealt with. Here the remote oracle formula is gone, gone is the ambivalent "my lord".

The writers confront their readers with God's direct speech, which draws them into its own implied narrative. It is done subtly and brilliantly, with the final syllable, a final possessive. And so the book of Amos ends with a direct address to the reader, and, should the reader identify completely with Amos and the imperative to prophesy suggested in the visions and 3,3-8, the reader closes with a prophetic promise to Israel.

> I will plant them on their land,
> and never again shall they be rooted out
> from their land which I have given them
> says the Lord *your* God (9,15).
> אמר יהוה אלהיכם

James R. LINVILLE

347 Arts Building
University of Alberta
Edmonton
Canada

SUMMARY

The final chapters of Amos are read synchronically to highlight the relationship between the divine voice, which demands that its hearers prophesy (Amos 3,8), the voice of Amos, and those of other characters. Amos' intercessions soon give way to entrapping word-plays and these are related to the rhetorical "traps" in Amos 1–2. Divine and prophetic speech defy the wish of human authority that they be silent. The figure of Amos eventually disappears from the reader's view, but not before the prophet has been used as a focal point for the readers' projections of themselves into the literary world of the text. As the scenes change from ultimate destruction to restoration, the readers appropriate the prophetic voice themselves, especially in the final verse which ends with a declaration of security uttered by "your God".

Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37; Apg 9,36-42; Apg 20,7-12)

Texte erwachsen aus auktorialen Intentionen, stimmen aber nicht ohne weiteres mit ihnen überein. Wer einen Text verfasst, hat dafür seine Gründe und wird versuchen, seinen Absichten einen geeigneten Ausdruck zu verleihen. Gleichwohl gibt es schon keine Garantie, dass das Produkt tatsächlich den treibenden Intentionen entspricht. Ein Autor kann sich ungeschickt ausdrücken, so dass ein Rezipient notwendig zu gar nicht gewollten Schlüssen gelangen muss — das Missverständnis ist der ewige Gefährte der Kommunikation. Sobald er ferner seine Schöpfung aus der Hand gibt, entwickelt diese ein Eigenleben, das sich seiner Kontrolle entzieht. Die individuelle Rezeption ist ohnehin ein chaotischer Vorgang, der das resultierende Verständnis einer unbegrenzbaren Fülle subjektiver Faktoren unterwirft, wie etwa der kulturellen Prägung, der Aufmerksamkeit, den Vormeinungen und momentanen Gestimmtheiten der Leser, was eine ebenso unbegrenzbare Fülle von Leseweisen ermöglicht. Doch auch die genaue, also mit gesteigertem Verarbeitungsaufwand betriebene und auf Textgemäßheit bedachte Lektüre kann auf fremde, vom Verfasser gar nicht gemeinte Pfade geraten. Speziell trainierte Ausleger unterliegen ebenso kulturellen Vorprägungen wie andere Leser und können niemals vollständig davon abstrahieren, selbst wenn sie ein explizites Bewusstsein von deren Macht entwickelt haben. Aber auch objektive Faktoren spielen eine Rolle. Schon wenn, wie bei biblischer Literatur besonders häufig, ein Text nachträglich umgearbeitet wird, ändert er seinen Charakter, denn eben dies ist ja meist das Ziel der Maßnahme. Wird ferner ein Stück in einen anderen Zusammenhang verpflanzt, treten notwendig Interferenzen mit seinem neuen Kontext auf, die ihm neue Sinnebenen verleihen oder gar völlig andere Effekte hervorrufen können, als bei seiner Genese angestrebt waren. Die Literaturwissenschaft hat dem durch die Unterscheidung von realem und implizitem Autor Rechnung getragen, wobei der implizite Autor der hypothetische Träger jener Intentionen ist, die ein aufmerksamer Leser einer gegebenen synchronen Textebene (Textentwicklungsstufe) mit Gründen entnehmen kann.

Trotz zunehmender Würdigung gewachsener Textfassungen und leserseitiger Sinnkonstituenten hat die biblische Exegese die Frage nach der auktorialen Intention nicht aufgegeben. Sie wird stimuliert von theologischen und historischen Interessen, denen ihr Recht nicht zu bestreiten ist. Sie erscheint auch nicht ohne Aussicht auf Erfolg, sofern zwei Prämissen legitim sind: Erstens ist zu unterstellen, dass Sprache Intentionen in hinreichender Wiedererkennbarkeit kommunizieren kann, ein Axiom, das bekanntlich nicht ohne performativen Widerspruch bestreitbar ist. Weil jedoch die meisten Schriftstücke, an die sich die Frage nach den Aussagezielen ihrer Verfasser richten lässt, heute in redaktioneller Verschmelzung mit heterogenem Material vorliegen, kommen geeignete Untersuchungen nicht ohne Rekonstruktionen aus. Deshalb ist zweitens vorauszusetzen, dass diachronen Methoden ein brauchbares Maß an Leistungsfähigkeit eignet, eine Annahme, die nach wie vor berechtigt erscheint. Die radikale Skepsis mancher heutiger Fachvertreter gegenüber diachronen Hypothesen erscheint dagegen zu pauschal, weil sie die ganz unterschiedlichen Indizienlagen in den Einzelfällen nivelliert. Wenn ferner gegen diachrone Fragestellungen die angeblich höhere Treffsicherheit und Konsensfähigkeit synchroner Theoriebildungen ausgespielt wird, so ist zu betonen, dass, wie die Durchsicht konkurrierender Interpretationen in der Fachliteratur zeigt, interpretative Methoden keineswegs besser gefeit sind gegen Dissens und Irrtum als solche, die zur Lösung diachroner Probleme bestimmt sind. Indes bleibt neben dem realen Autor das Konstrukt des impliziten Autors unverzichtbar, namentlich bei zusammengesetzten Texten, da sie von ihren Rezipienten nicht als Gefüge separater Textebenen, sondern als einheitliche Größe wahrgenommen wurden.

Auf der Suche nach den auktorialen Intentionen erleichtern synoptische Texte die Arbeit, weil sie die Möglichkeit eröffnen, verschiedene Gestaltungen ein und desselben Materials zu vergleichen, wobei die Unterschiede besonders zuverlässige Hinweise auf die Ziele bieten, die die Einzelfassungen hervorbrachten. Das gilt um so mehr, wenn angenommen werden darf, dass den Schöpfern jüngerer Versionen die älteren unmittelbar bekannt waren. Dann muss es Gründe gegeben haben, die Vorlagen in genau jener Weise abzuwandeln, wie es geschah. Reizvolle Beispiele bieten die Totenerweckungserzählungen in 1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37, Apg 9,36-42 und 20,7-12, weil ihr Erzählgerippe besonders vielfältige

Ausformungen erfahren hat. Den beiden alttestamentlichen Fassungen sind noch zwei neutestamentliche an die Seite getreten, und wie die Modifikationen bezeugen, haben sich darin recht unterschiedliche theologische Denkwelten Ausdruck verschafft. Den Vergleich begünstigt der Umstand, dass die Vorfragen nach der diachronen Beschaffenheit der betroffenen Perikopen und ihrem Abhängigkeitsverhältnis untereinander aufgrund einer klaren Indizienlage als zufriedenstellend gelöst gelten können.

I. Elischa erweckt den Sohn der Schunemiterin: 2 Kön 4,8-37

Die älteste Version liegt vor in der Elischa-Geschichte in 2 Kön 4. Die Erzählung ist in sich gerundet, aber durch V. 8ab(1) ויהי היום ויעבר אלישע אל־שונם "eines Tages kam Elischa nach Schunem" an die vorausgehende Einheit V. 1-7 angeschlossen, die ihrerseits in V. 1a mit der Formation Subjekt + *qatal* einen zur selbstständigen Existenz befähigenden Erzählanfang besitzt(2). Dieser Komplex hat zweifellos bereits außerhalb des DtrG bestanden(3). Wie Armin Schmitt überzeugend dargelegt hat(4), trägt 2 Kön 4,8-37 die Spuren zweier Erweiterungen an sich: Zunächst hat man in einer umfangreicheren Bearbeitung die VV. 29-30d, 31-32 und 35 nachgetragen, kenntlich u. a. daran, dass die drei Einschübe den Sohn als נער bezeichnen ("נער-Schicht"), während das ältere Stratum ihn ילד nennt. Später wurden noch die VV. 13-15 zur Vorbereitung von 2 Kön 8,1-6 eingefügt(5). Will man dem Wortlaut nahekommen, den

(1) Zur Satzsegmentierung vgl. W. RICHTER, *Biblia Hebraica transcripta. 1 und 2 Könige* (ATSAT 33.6; St Ottilien 1991).

(2) Vgl. W. GROSS, "Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund", *Congress Volume: Vienna 1980* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981) 131-145; bes. 134 Anm. 11 (dort nur zur Vorstellung einer unbekannten Person bei der Eröffnung eines Zweitstrangs akzeptiert).

(3) Zur näheren Begründung vgl. H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten – Gottesmänner.* Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7 (ATSAT 24; St Ottilien 1987) 442-451.

(4) A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8-37. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung", *BZ* 19 (1975) 1-25, bes. 1-8. An Schmitts Lösung ist lediglich zu modifizieren, dass auch 32a der Bearbeitung zugehört; die Grundschicht fährt in 33a in der von *G** bewahrten Form fort: "Elischa kam in das Haus" (dazu sogleich).

(5) Unter Exegeten, die diachrone Hypothesen für sinnvoll halten, wurde das textgenetische Modell Schmitts weitgehend rezipiert. Vgl. etwa W. THIEL,

der Autor der jüngeren Fassung in 1 Kön 17 gelesen hat, muss man mit der vororigenianischen griechischen Textüberlieferung den Titel "Gottesmann" in 16d tilgen und in 25c.27ad durch "Elischa" ersetzen(6). Mit derselben Zeugengruppe ist in 33a die Lesung "Elischa kam in das Haus" (ויבא אלישע הביתה* = 32a) wiederherzustellen, die noch eine alte Dublette zu 32a an der Zäsur zwischen Grundschicht und נער-Stratum konserviert(7).

In der Elischa-Fassung präludiert der Totenerweckung eine Theoxenia-Geschichte (im weiteren Sinne)(8), wo das später wiedererweckte Kind als eine Dankesgabe des Gottesmannes für die ihm erzeigte Gastfreundschaft und der Ort des Wunders als eine Frucht der speziellen Beziehung zwischen dem Urheber und der Empfängerin des Wunders ausgewiesen werden (V. 8-17). Eine wohlhabende Frau aus der Stadt Schunem tut sich durch ihre besondere Bereitwilligkeit hervor, Elischa bei seinen häufigen Durchreisen zu bewirten (V. 8); schließlich geht sie sogar so weit, ihrem regelmäßigen Gast ein eigenes, luxuriös möbliertes Ober-

---

"Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition", *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie* Festschrift H.D. Preuss (Hrsg. J. HAUSMANN – H.-J. ZOBEL) (Stuttgart u. a. 1992) 93-103, bes. 99-100; J. ASURMENDI, "Las curaciones de Eliseo y el relato ficticio", *IV Simposio bíblico español (I ibero-americano).* Biblia y culturas I (Hrsg. J.R. AYASO MARTÍNEZ u. a.) (Valencia – Granada 1993) 75-84, bes. 75-76; M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los reyes.* Formación y teología (Publicaciones del instituto teológico franciscano, serie mayor 21; Murcia 1996) 74. Anders P. MOMMER, "Der Diener des Propheten. Die Rolle Gehasis in der Elisa-Überlieferung", *Gottes Recht als Lebensraum* Festschrift H.J. Boecker (Hrsg. P. MOMMER u. a.) (Neukirchen-Vluyn 1993) 101-115, bes. 103-106, der alle Erwähnungen Gehasis als redaktionell bewertet. Dem fehlen jedoch die nötigen Indizien. Implausibel erscheinen auch die postulierten redaktionellen Motive. 27c-h dürfte kaum geeignet sein, Gehasi als "Sprachrohr" (105) und "Nachfolger" (114) Elischas zu empfehlen.

(6) STIPP, *Elischa*, 6-46.

(7) Ebd. 269, 279, 296-297.

(8) Elischa ist lediglich ein menschlicher Repräsentant der göttlichen Sphäre, dem die Schunemiterin auch nicht unwissentlich, sondern in voller Einsicht seiner Würde (V. 9) ihre Gastfreundschaft erweist. Zur Verbindung von Theoxenia und Sohnesverheißung im AT (sonst Gen 18,1-15; Ri 13) vgl. H.-J. STIPP, "Simson, der Nasiräer", *VT* 45 (1995) 337-369, bes. 348, 353; zu den gattungstypischen Konventionen der Sohnesverheißung R. ALTER, "How Convention Helps us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene", *Prooftexts* 3 (1983) 115-130; zu den Abwandlungen in 2 Kön 4 ALTER, "How Convention Helps us Read", 125-125; B.O. LONG, *2 Kings* (FOTL; Grand Rapids 1991) 56, 60.

gemach zu errichten (V. 9-10). Als Elischa den Beweis staunenswerter Großzügigkeit (9) entgegennimmt, indem er die Kammer bezieht, verheißt er seiner Gastgeberin einen Sohn (V. 16). Wie der Einschub V. 13-15 betont, ist das Fehlen eines männlichen Nachkommens für sie eine Notlage, deren Behebung wegen des vorgerückten Alters ihres Gatten normalerweise nicht mehr zu erwarten stünde (V. 14). Das in V. 13 unterbreitete Angebot der Interzession beim König oder beim obersten Militär trägt bei zur Ausstrahlung der Selbstsicherheit, die Elischa auf dieser Zeithöhe entfaltet und die der Text später gezielt unterlaufen wird (10). Die Schunemiterin quittiert die Botschaft mit einer Antwort, die zuvor aufgebaute Erwartungen enttäuscht. Obwohl ihr der Verheißungsgeber wohlvertraut ist und sie sich bereits in Wort und Tat dazu bekannt hat, dass er ein "heiliger Gottesmann" sei (V. 9), vernimmt sie seine Zusage mit abwehrender Skepsis: "Nein, mein Herr, belüge deine Magd nicht!" (16d) Ferner entspricht ihr Einwand zwar einem gattungstypischen Zug der Geburtsverheißung, wird aber in bemerkenswerter Weise abgewandelt: Während er sich sonst auf unüberwindlich erscheinende Hindernisse wie das Greisenalter der Eheleute (Gen 17,17; 18,12; Lk 1,18) oder mangelnden Sexualverkehr (Lk 1,34) gründet, zielt er hier auf die Integrität des Verheißenden, den die Schunemiterin jetzt überraschend zur Redlichkeit

(9) Anders T.R. HOBBS, "Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4:8-36", *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) 91-100; 95: "Contrary to most interpretations of the actions of the woman, I suggest that she is doing no more than one would expect of a 'great woman' of the eastern Mediterranean in antiquity". Der Bau und die verschwenderische Ausstattung eines eigenen Zimmers dürfte auch in der levantinischen Antike über das von begüterten Gastgebern erwartbare Maß an Großzügigkeit hinausgegangen sein.

(10) Vgl. M.E. SHIELDS, "Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4", *JSOT* 58 (1993) 59-69, bes. 61. An V. 13-15 lässt sich illustrieren, wie sich für diachrone Belange aufgeschlossene und die Autorenintention beachtende Auslegung von reiner Endtextexegese unterscheidet. Die Verse wurden zur Vorbereitung von 2 Kön 8,1-6 eingeschoben; deshalb schaltet Elischa seinen Diener als Mittelsmann in die Unterredung mit der Schunemiterin ein (vgl. 8,4-5) und liefert mit der Frage "Gibt es (etwas) zu reden für dich zum König oder zum Heerführer?" (13e) einen Beweis seines staunenerregenden Vorwissens (vgl. 8,3). Dagegen erkennt T.R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Waco 1985) 47, in Elischas Erkundigung auf der Ebene des Endtextes einen blasierten "attempt at influence peddling", den die Schunemiterin schon aus Gründen der Selbstachtung zurückweisen muss. Diese Interpretation hat mit den Absichten bei der Niederschrift des Passus mit Sicherheit nichts zu tun.

aufrufen zu müssen meint. Ihr Argwohn erweist sich indes einstweilen als unbegründet — sie wird schwanger und gebiert wie angekündigt übers Jahr einen Knaben (V. 17).

Das restaurierte Gleichgewicht ist jedoch von kurzer Dauer. Als das Kind herangewachsen ist (18a), scheint die Gabe in ihren Händen zu zerrinnen: Der Junge klagt bei der Ernte über Kopfschmerzen, wird nach Hause getragen und stirbt auf den Knien seiner Mutter. Damit wandelt sich die Stimmung der Erzählung. In V. 21-24 werden mehrere Ausdrucksmittel eingesetzt, um eine Atmosphäre der Dringlichkeit und Hast zu erzeugen. Handlungen und Dialoge in verschiedenen Konstellationen wechseln in rascher Folge: Wir sehen die Schunemiterin im Obergemach des Gottesmannes, wo sie ihren toten Sohn auf das Lager legt, sodann, Anweisungen erteilend, erst bei ihrem Gatten und dann bei ihrem Diener. Ausdrücklich betont sie den drängenden Charakter ihrer Mission: Sie wolle zum Gottesmann "laufen" (רוץ 22d), bloß um sogleich wieder zurückzukehren (22e); ihren Eselsknecht verpflichtet sie zu höchster Eile und untersagt ihm jede eigenmächtige Verzögerung der Reise (V. 24). Den Versuch ihres Mannes, mehr über ihre überraschenden Absichten zu erfahren, erstickt sie im Keim mit einem beschwichtigenden Einwortsatz: שׁלום "(schon) gut!" (23-24). Im Sinne des Textes weiß einzig die Schunemiterin vom Tod des Knaben, und nach ihrem Verhalten ist es für sie entscheidend, ihre Kenntnis mit allen Mitteln für sich zu behalten. Deswegen gestattet sie sich kein Anzeichen von Trauer, verbirgt die Leiche in Elischas Kammer, verweigert ihrem Gatten die Auskunft und begibt sich in größter Hast zum Gottesmann, den sich der Erzähler als auf dem Karmel wohnend vorstellt (V. 25), eine Reise, die selbst bei schnellem Ritt (V. 24) hin und zurück mehrere Stunden beansprucht. Aus der Heimlichkeit und Ungeduld sollen die Leser offenbar folgern, dass die Mutter ein Begräbnis verhüten will, bevor sie Elischa hat gegenübertreten können. Dies sind Verfahren, mit denen der Erzähler allein der Schunemiterin einen Bezug zum Gottesmann vorbehält; von ihrer Umgebung einschließlich ihres Mannes sollen die Leser nicht erwarten, dass man dort bei Elischa Rettung suchen würde.

Um das Profil der Schunemiterin herauszumodellieren, wird hier eine Technik angewandt, die später nochmals bei der Charakterisierung Elischas wiederkehrt: die kontrastive Gegenüberstellung mit einer polar angelegten Nebenfigur. Die subalterne Rolle des Gatten ist von Beginn an deutlich, wenn als Gastgeberin des

Gottesmannes nur die "große Frau" (8c) vorgestellt wird und der Mann ausnahmslos durch seine Beziehung zu anderen Figuren definiert ist ("ihr Mann" 9a.14e.22a; "sein Vater" 18c.19a)([11]). Im Spiegel seiner Ahnungslosigkeit und Untätigkeit stechen die Initiative und Effizienz der Frau als besonders typisch hervor. Sie ist es, die weiß, wo Hilfe zu finden ist, und die umgehend die erforderlichen Maßnahmen zu treffen vermag. Zum Zweck der kontrastiven Profilierung wird der Vater mit einer wenig realistischen Arglosigkeit versehen. So wurde er zwar Zeuge, wie sein Sohn über heftige Schmerzen klagte und derart geschwächt war, dass er den Heimweg nicht mehr aus eigenen Kräften zurücklegen konnte (19d: "Trag ihn zu seiner Mutter!"). Doch zum ebenso unerwarteten (V. 23) wie überstürzten Aufbruch seiner Gattin zum Gottesmann stellt er keine Verbindung her; nicht einmal auf einer Antwort zu seiner Frage will er beharren. Trotz des eklatanten Widerspruchs zwischen der Hast der Frau und ihrer abwiegelnden Auskunft schöpft er keinen Verdacht und lässt sich mühelos abspeisen. Typischerweise ist deshalb bei ihm auch nichts von einem speziellen Bezug zum Gottesmann zu bemerken. Der Bau des Obergemachs geht auf die Initiative der Frau zurück (V. 9-10); entsprechend sieht sich Elischa nur ihr zu Dank verpflichtet (V. 12-16), und der Vater gehört zu jenen, denen die Frau den Tod des Knaben verheimlichen muss. Die untergeordnete, vor allem Kontrast spendende Rolle des Gatten wird durch sein frühzeitiges Ausscheiden aus dem Gesichtskreis bestätigt: Nach der Abreise der Schunemiterin verlautet nichts mehr von ihm, an der Heilung seines Sohnes nimmt er keinen Anteil mehr.

In V. 25 erfolgt ein Szenenwechsel: Die Mutter trifft bei Elischa auf dem Karmel ein. Damit einher geht ein Perspektivenwechsel. War in V. 21-25b der Blick aus der Nahperspektive auf die Frau gerichtet, springt 25c mit den Worten "als Elischa sie von ferne sah" zur Warte des Gottesmannes und leitet die Leser an, sich die Besucherin von fern aus dessen Augen vorzustellen. Elischa reagiert auf den Anblick, indem er ihr seinen Diener Gehasi entgegenschickt mit dem Auftrag, ihr in mehreren Varianten genau jene Frage zu stellen, die sie vorweg gegenüber ihrem Gatten positiv beantwortet hatte: השׁלום — "(Geht es) dir gut? (Geht es) deinem Mann gut? (Geht es) dem Knaben gut?" Der Perspektivenwechsel ermöglicht dem Autor, das Informationsgefälle zwischen seinen Lesern und dem Gottes-

([11]) Vgl. SHIELDS, "Subverting a Man of God", 60.

mann als erzählerisches Stimulans einzusetzen. Indem er sie in eine frühzeitige Reaktion Elischas einweiht, macht er sich die Kluft zunutze, dass sie bereits wissen, warum die Frau zu Elischa kommt, nur Elischa weiß es noch nicht. Das ist ein gängiges spannungssteigerndes Verfahren, weil es die Frage provoziert: Was wird der Unwissende tun, wenn sich die Kenntnislücke schließt?

Der Verfasser reizt das Potential der Diskrepanz noch weiter aus, indem er Elischas Erkundigung die vorherige irreführende Antwort der Frau an ihren Gatten nachahmen lässt. Was wird sie erwidern auf die Frage, auf die ihre Replik aus 23f dem Sprachgebrauch, nicht aber den Tatsachen nach schon so genau zugeschnitten war? Hinzu kommt, dass Elischa nicht abwartet, bis er die Frage selber stellen kann, sondern sie seinem abermals eilends (רוץ 26a) entgegengesandten Diener aufträgt. Auf die Funktion dieses Erzählzugs fällt Licht von einem ähnlichen Vorgang, der wenige Kapitel später beschrieben ist. Laut 2 Kön 9,16 wird dem israelitischen König Joram gemeldet, Reiter seien im Anzug. Die Leser wissen bereits, dass dies der Putschist Jehu mit seinem Anhang ist, aber Joram weiß es noch nicht. Da schickt er dem Trupp Eilboten entgegen, die genau dieselbe Frage stellen sollen wie Gehasi in 2 Kön 4,26: השׁלום — "(Steht es) gut?" Wie die Parallele nahelegt, ist die Sendung des Dieners nicht einfach eine Höflichkeitsgeste. Das literarische Verfahren scheint eher dazu bestimmt, an äußeren Akten innere Beunruhigung anzuzeigen. Elischas Verhalten lässt durchblicken, dass der Besuch ihn ebenso verblüfft wie den Ehemann; bloß keimt bei ihm eine Besorgnis, die, wie sich sogleich zeigen wird, nicht so leicht hinters Licht zu führen ist. Die letzte seiner drei Fragen erkundigt sich ausdrücklich nach dem Knaben. Was wird Elischa tun, wenn er seinen Argwohn bestätigt findet? Überraschend kommt es jedoch noch nicht zur Schließung des Informationsgefälles, denn die Frau erteilt Gehasi dieselbe Antwort wie zuvor ihrem Mann: שׁלום (26g).

Die falsche Auskunft erlaubt dem Autor einen Erzählzug, in dem er abermals einen Protagonisten durch die kontrastive Spiegelung in einer Nebenfigur profiliert, hier Elischa durch den vorteilhaften Vergleich mit seinem Begleiter. V. 27ab berichtet: "Sie kam zu ‚Elischa' zum Berg und ergriff seine Füße". In einer besonders drastischen Gebärde wirft sich die Schunemiterin nicht nur vor dem Gottesmann zu Boden, sondern ergreift sogar seine Füße. Daraufhin "trat Gehasi heran, um sie wegzustoßen" (27c). Abzulesen an seinem groben Dazwischenfahren, hat der Diener die Replik der Schunemi-

terin für bare Münze genommen und kann mit ihrem Kniefall nichts anfangen, ja er empfindet das Berühren der (bloßen) Füße seines Herrn vielleicht sogar als anstößige Grenzverletzung ([12]). Elischa bewertet ihr Gebaren ganz anders. "Lass sie", weist er ihn zurecht, "denn ihre Seele ist ihr bitter geworden, doch JHWH hat (es) vor mir verborgen und mir nicht mitgeteilt" (27e-h). Gehasi ist irrezuführen, Elischa nicht, weswegen vor der Kontrastfolie des unverständigen Dieners die Klarsicht des Gottesmannes um so vorteilhafter absticht. Dabei hat er Gehasi keineswegs das Privileg besonderer Eingebungen voraus, denn er muss einräumen, dass JHWH ihm die Ursache des Schreckens verheimlicht hat. Die Aufwertung Elischas wird so im selben Atemzug durch gegenläufige Akzente konterkariert: Zwar ragt er durch seine Sensibilität hervor, doch zugleich hat sich sein Gott ihm verweigert — ein klarer Verstoß gegen die Typik antiker Wundergeschichten ([13]). Sein Eingeständnis leitet einen Umschwung ein, der den Gottesmann zusehends in eine Position der Schwäche drängt.

Dieser Trend gewinnt sogleich an Kraft, wenn er einen noch empfindlicheren Schlag hinnehmen muss. Die Schunemiterin nennt ihr Leid auch jetzt nicht beim Namen. Zwei rhetorische Fragen zwingen Elischa, sich den Stand der Dinge selbst zusammenzureimen: "Habe ich von meinem Herrn einen Sohn erbeten? Habe ich nicht gesagt: Du sollst mir keine falschen Hoffnungen machen?" (V. 28). Antworten, die man sich selbst erteilen muss, kann man sich schwerer entziehen; dies steigert die Wucht der Kritik. Beachtung verdient, worauf genau der Vorwurf zielt. Indem nämlich die Frau den Tod des Jungen schweigend umgeht, stattdessen auf Elischas unverlangt gewährte Verheißung anspielt und ihren seinerzeitigen Argwohn zitiert, verschiebt sie rhetorisch den Hauptgrund ihres Schmerzes: Die Enttäuschung über die Unzuverlässigkeit des Gottesmannes übersteigt noch die Trauer über den Verlust des einzigen Sohnes. Der Vertrauensbruch wiegt um so schwerer, als die Verheißung gegen ihre offenen Zweifel ergangen war, die nun noch

([12]) Nach G. KLINGBEIL, "'Asir los pies' – 2 Reyes 4:27 y el lenguaje idiomático en el Antiguo Testamento", *Theologika* 12 (1997) 4-15; 13, "puede argumentarse que la sunamita cometió realmente una afrenta mayor a Eliseo, ya que agarrando sus pies ... ella tocó su piel desnuda y de este modo violó su espacio personal".

([13]) Mit L. BIELER, "Totenerweckung durch ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ. Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa", *ARW* 32 (1935) 228-245.

nach Jahren gerechtfertigt werden. Der Ruin ihres Vertrauensverhältnisses zu Elischa, indem sich die greifbare Lösung ihres Schlüsselproblems als Illusion erwies, hat ihre Lage bloß verschlimmert. Das muss den Gottesmann an einem besonders verwundbaren Punkt treffen: Was sind seine Zusagen eigentlich wert?

Das Eingeständnis Elischas, dass sein Gott ihm wichtige Einsichten verweigert hat, und die massive Infragestellung seiner Glaubwürdigkeit durch die Schunemiterin eröffnen eine neue Phase in der Erzählung, die das Hauptproblem vom Tod des einzigen Sohnes auf ein Folgeproblem verlagert: die Glaubwürdigkeit des privilegierten Zugangs Elischas zu JHWH und seiner rettenden Macht. Hat die Schunemiterin sich zu Recht zum "heiligen Gottesmann" bekannt — und wenn ja, was bedeutet das für ihn und jene, die seine Nähe suchen? Entsprechend stilisieren von nun an verschiedene Ausdrucksmittel den Tod des Knaben als Drama weniger der Mutter denn Elischas, während das Drama der Schunemiterin, wie schon ihre Rede V. 28 verdeutlicht, in der Erzählwelt primär um ihr Verhältnis zum Gottesmann kreist. Zu den Instrumenten der Akzentverschiebung gehört, dass erst hier die Involviertheit JHWHs im Handeln Elischas zur Sprache kommt. Bislang war der Gottesname noch gar nicht gefallen, und namentlich die Sohnesverheißung hatte Elischa ganz ohne Rekurs auf JHWH vorgetragen (V. 16). Zugleich klärt sich damit die Aufgabe des Vorspanns zur Totenerweckung, der die Elischafassung von ihren Parallelen abhebt: Um das Zentralproblem in der Glaubwürdigkeitskrise des Gottesmannes zu lokalisieren, zeichnet ihn das Vorspiel als souverän agierenden Mantiker, damit der Hauptteil dieses Bild kontraststark untergraben kann. Die Antithese erhält ihre spezielle Note, indem als auslösender "Planbruch" der Verlust seiner Dank- und Verheißungsgabe fungiert. Die dienende Hinordnung dieses Erzählzugs auf die kommende Zuspitzung manifestiert sich auch darin, dass der Knabe im Unterschied zu den anderen biblischen Sohnesverheißungen ([14]) eine Nebenfigur ohne Innenleben und Zukunft verbleibt.

Der offene Angriff der Schunemiterin auf die Vertrauenswürdigkeit Elischas gibt den Lesern Stoff zum Nachdenken, wie dieser Hieb den Gottesmann getroffen haben mochte. Der Autor bleibt jedoch dabei, seine Figuren bloß von außen zu schildern, so

([14]) Gen 15,1-5; 16,11-14; 17,15-21; 18,10-15; Ri 13,3-5; 1 Sam 1,9-20; Lk 1,11-20.26-38.

dass wir über ihr Innenleben nur erfahren, was aus ihren Taten und Reden hervorgeht. Elischa antwortet auf den Vorwurf nicht. In der ersten Interpolation der נער-Schicht (29-30d) wendet er sich an Gehasi und beauftragt ihn, den Jungen zu heilen, indem er ihm Elischas Stab aufs Gesicht legt. Dazu weist er ihn an, auf dem Weg jeden Grußwechsel zu unterlassen. Sei es, dass das Grußverbot nur die Reise beschleunigen soll, indem es unnötigen Verzug vermeidet, oder sei es, dass es sich den Diener als mit magischen Kräften aufgeladen vorstellt, die mit der Zeit bzw. durch Kontakt mit anderen Menschen zum Verströmen neigen, soll offenbar der Eindruck vermittelt werden, dass der Gottesmann Gehasis Aufgabe für besonders schwierig oder eilig hält, was spezielle Vorkehrungen erforderlich macht. Darin manifestiert sich die Intention der נער-Schicht, die außerordentliche Schwierigkeit des Wunders hervorzuheben (15). Noch innerhalb der Erweiterung beteuert die Schunemiterin mit einer aus 2 Kön 2,2.4.6 entlehnten Eidesformulierung (16), dass sie Elischa "nicht verlassen" werde (30d). Wenn er dann trotz der Sendung Gehasis selbst den Weg nach Schunem antritt, wie es die Grundschicht in 30ef vorgab, dann tut er es im Sinne dieses Ergänzers deshalb, weil er die Mutter anders nicht mit ihrem Sohn zusammenführen kann. Insofern ist der Schwur der Frau als verhüllte Nötigung zum Aufbruch zu lesen, weil sie den Gottesmann zwingen will, sich persönlich seiner Verantwortung zu stellen (17). Infolgedessen bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich in einem neuerlichen Erweis seiner Schwäche ihrem Druck zu beugen.

Der nächste Einschub des נער-Stratums in V. 31-32 beschreibt, wie Gehasis Mission misslingt: "(Es gab) keinen Laut und kein Aufmerken" hält 31cd fest. Noch auf dem Weg wird Elischa von seinem Diener ins Bild gesetzt: "Da kehrte er (Gehasi) um, ihm entgegen, und teilte ihm mit: Der Bursche ist nicht aufgewacht". Gehasi spricht hier allein zu Elischa, nicht zur Schunemiterin. Auch das Eintreffen im Haus (V. 32-33) wird einzig von Elischa berichtet, nicht von der leidgeprüften Mutter oder Gehasi. Die Erzählweise vergegenwärtigt, dass, was sich jetzt abspielt, zuallererst den Got-

(15) Vgl. (der Sache nach) H. GUNKEL, *Geschichten von Elisa* (Berlin o. J.) 26; H.-C. SCHMITT, *Elisa.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie (Gütersloh 1972) 96.

(16) Zu den redaktionsgeschichtlichen Implikationen der Parallele vgl. STIPP, *Elischa,* 446.

(17) Mit LONG, *2 Kings,* 58.

tesmann selber angeht. Deshalb scheiden die Schunemiterin und der Diener für eine Weile aus der Erzählperspektive aus, selbst wenn man sie sich als Elischas Begleiter vorstellen muss. Entsprechend schildert V. 32 die Wahrnehmung des toten Knaben nach der Ankunft allein als Akt des Gottesmannes: "Elischa kam in das Haus, und siehe: der Bursche war tot auf sein Bett gelegt". (V. 32) Die Verbindung והנה "und siehe" ist in hebräischen Erzählungen ein geläufiges Instrument der Perspektivsteuerung, indem sie anleitet, eine Szenerie mit den Augen des letztgenannten Akteurs zu betrachten ([18]). So auch hier: Ähnlich wie bei der Ankunft der Schunemiterin auf dem Karmel werden die Leser angeregt, ein zentrales Detail aus Elischas Blickwinkel zu betrachten. Der Gottesmann sieht jetzt die Leiche, womit er sich selbst vom ersten Fehlschlag überzeugen muss, ein Anblick, der den Ernst des Moments optisch verdichtet. Sollte eine Aufgabe lösbar sein, vor der Elischas Stab versagt hat? Zudem gewahrt er die Leiche auf seinem eigenen Bett, was den Zusammenhang von Gabe und Dankesgabe, damit auch die Gefahr für seine Vertrauenswürdigkeit bildhaft vergegenwärtigt.

Die Konzentration auf den Gottesmann eignete bereits der Grundschicht, kenntlich an der Tatsache, dass sie ihn sein Wunder ohne Zuschauer hinter verschlossener Tür verrichten lässt (33b). Wie die Mutter das Obergemach verriegelte, um den Tod des Knaben zu verheimlichen (21c), so sperrt Elischa Augenzeugen vom Geschehen aus. Auch dies ist eine Abkehr von den Konventionen antiker Wundergeschichten, die ihre Helden mit Vorliebe ins Licht der Öffentlichkeit stellen, um durch den Hinweis auf Zeugen die Authentizität der Überlieferung herauszustreichen, aber auch um die Wundertäter als unangefochtene Herren der Lage zu präsentieren([19]). Die Beweggründe, die der Autor in Elischas Gebaren verkörpert wissen wollte, können sich jedoch nunmehr, da der Gottesmann zur Stelle ist, nicht in bloßer Geheimhaltung wie bei der Schunemiterin erschöpfen. Auch geht es kaum um die Sicherung eines besonders

([18]) Vgl. A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983) 62-63.

([19]) Bei dem ebenfalls hinter verschlossenen Türen eintretenden Mehrungswunder in V. 4-5 ist der Gottesmann nicht zugegen. Hier geben anscheinend praktische Gesichtspunkte den Ausschlag: Elischa gewährt der Frau das Mirakel als außerordentliches Privileg in ihrer Eigenschaft als Witwe eines JHWHfürchtigen Prophetenjüngers (V. 1), weswegen die Ursache ihres plötzlichen Wohlstands verborgen bleiben soll.

qualifizierten Raums für das wunderbare Ereignis, denn dafür bräuchte Elischa die Mutter nicht aus dem Obergemach zu verbannen (vgl. Mk 5,40 par Lk 8,51). Wenn die Art des Verstoßes gegen die Regeln der Gattung einer kongruenten Intention entspringt, dann soll so, wie die Auftritte der Wundertäter vor Zeugen Souveränität suggerieren, umgekehrt der Ausschluss des Publikums das Empfinden mangelnder Kontrolle über die Situation anzeigen. Der Gottesmann wappnet sich für eine Bewährungsprobe von ungewissem Ausgang, der er, angesichts möglichen Scheiterns, geschützt vor fremden Augen entgegentreten will. Hinzukommen mag, dass er — ähnlich wie schon bei Gehasi erwogen — zwecks äußerster Bündelung seiner Kräfte jeder Zerstreuung durch Dritte buchstäblich einen Riegel vorschiebt. Danach schlägt sich auch im Erzählzug der verschlossenen Tür das Bestreben nieder, den Tod des Knaben als Drama des Gottesmannes zu inszenieren, den die Ereignisse an die Grenzen seiner Macht führen.

In einem Gebet, dessen Inhalt den Lesern vorenthalten bleibt, wendet sich Elischa an Jhwh (33c). Dann streckt er sich über der Leiche aus zu einem sogenannten Synanachrosis-Ritus, worin sich ein Heiler derart über einen Kranken breitet, dass seine Körperteile genau die entsprechenden Glieder des Leidenden bedecken, eine Technik magischer Energieübertragung ([20]). Damit einher geht ein גהר genannter Akt, dessen nähere Natur fraglich ist ([21]). Bald zeigen sich erste Erfolge: "Da erwärmte sich das Fleisch des Knaben" (V. 34). Doch in diesem Moment lässt der Autor der נער-Schicht in einem neuerlichen Einschub (V. 35) Elischa sein Tun unterbrechen, und er zeigt den Gottesmann, wie er im Zimmer auf- und abschreitet (35ab). In unserer Welt ist Hin- und Hergehen typischer Ausdruck innerer Aufgewühltheit, und nichts spricht dafür, dass dies in der Antike

([20]) Vgl. Bieler, "Totenerweckung" 228-235; O. Weinreich, "Zum Wundertypus der ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ", *ARW* 32 (1935) 246-264. Altorientalisches Vergleichsmaterial ist zusammengestellt bei S. Daiches, "Zu II. Kön. IV,34 (Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt.)", *OLZ* 11 (1908) 492-493; B. Becking, *Een magisch ritueel in jahwistisch perspectief.* Literaire structuur en godsdienst-historische achtergronden von 2 Koningen 4:31-38 (Utrechtse Theologische Reeks 17; Utrecht 1992) 12-21.

([21]) *HALAT* 174b und *HAHW* 204b: "sich niederbeugen". Dagegen optieren R. Mach – J. Marks, "The Head upon the Knees: A Note to 1 Kings 18:42", *The World of Islam.* Festschrift Ph. Hitti (Hrsg. J. Kritzek u. a.) (London 1959) 68-73, und Long, *2 Kings,* 58, für "keuchen". Vgl. auch *G* zu 1 Kön 17,21a und dazu unten Anm. 47.

anders gewesen sei([22]). Demnach sollen wir einen Wundertäter sehen, der sein Werk unter innerer Anspannung verrichtet und sich in Geduld üben muss, bis sich endlich der Erfolg einstellt. Erneut tritt in der Darstellungsweise der Wunsch zutage, dem Vorurteil zu wehren, dass Elischa selbstgewiss Regie führe. Die Erweiterung hat so einen in der Bibel seltenen Wundertypus hervorgebracht, der in sukzessiven Stufen zum Gelingen führt([23]). Ein zweites Mal vollzieht Elischa über dem Jungen den גהר genannten Ritus (35cd), und das Ergebnis macht der Bearbeiter an vielsagenden Details kenntlich: Wie in einer magischen Besiegelung seiner Rückkehr ins Leben niest der Knabe sieben Mal, dann öffnet er die Augen (35c-f). Das Nachspiel ist straff geschildert (V. 36-37). Elischa lässt die Schunemiterin herbeirufen, um nur zwei Worte mit ihr zu wechseln: שׂאי בנך "Heb deinen Sohn auf!" Die Mutter wirft sich ihm wortlos zu Füßen, dann geht sie, ihr Kind tragend, hinaus.

Was insinuiert das Gebaren der Frau? Ist sie "demütig und dankbar"([24]), "anerkennt sie ... Würde und Macht des Elischa"([25]), symbolisiert ihr Gestus "gratitude and praise"([26])? Die Gattung der Wundergeschichte fördert die Erwartung einer klaren Schlussdoxologie, die die Leser zur Zustimmung einlädt. Doch die Schunemiterin bleibt nicht nur stumm, sie scheidet auch von Elischa. Ist dies ein Finale, das zu bilanzieren erlaubt: "De relatie tussen de vrouw en Elisa is na een crisis weer hersteld"([27])? Gewiss wirft sie sich auf die Knie, doch dies war schon zuvor, obwohl von besonders leidenschaftlicher Gestik begleitet (27b), eine vieldeutige Gebärde, wie die folgende Rede offenbarte (V. 28). Deshalb vermöchte nur das gesprochene Wort zu klären, welche Identifikationsofferte nun genau den Lesern unterbreitet wird, doch es unterbleibt. So weist die detailfreudige Le-

([22]) Mit HOBBS, *2 Kings,* 52-53.

([23]) Vgl. sonst Mk 8,22-25. Dort ist das Motiv des sukzessiven Fortschritts allerdings anders verwendet; im Kontext deutet nichts auf eine eingeschränkte Souveränität des Wundertäters Jesus hin. Dies zeigt, dass gewisse Erzählzüge erst im Rahmen von Motivclustern präzise Funktionen annehmen.

([24]) E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige.* 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25 (ATD 11/2; Göttingen 1984) 293.

([25]) SCHMITT, "Totenerweckung", 18.

([26]) HOBBS, *2 Kings,* 53.

([27]) BECKING, *Magisch ritueel* 8-9. Vgl. auch V. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige* (ZBKAT 10.2; Zürich 1998) 25: "In ... V. 20-31 erscheint die Mutter als unerschütterliche Anhängerin des Propheten". Zu V. 36-37: "Ihr Vertrauen hat den gewünschten Erfolg, und sie dankt Elischa mit entsprechender Verehrung".

gende gerade am Ende eine bemerkenswerte Indetermination auf. Sie gipfelt ohne ersichtlichen Erzählzwang in der Trennung der Schunemiterin von Elischa. Dabei verharrt der Blickpunkt bei Elischa, so dass die Leser in der Erzählillusion bei ihm im Obergemach verbleiben, der Frau nachschauen und sich die Frage stellen dürfen: Welche Konsequenzen hat sie nun gezogen?

Mit dem Einzug narratologischer Analysen in die Exegese ist der neueren Forschung bereits aufgefallen, dass, was in den Kommentaren noch bis in jüngste Zeit als recht harmlose Legende *ad maiorem gloriam Elisei* gilt, dem näheren Zusehen hintergründige Zwischentöne offenbart([28]). Die Erzähler beziehen ihre Effekte wiederholt aus Verstößen gegen die Konventionen der verwendeten Gliedgattungen. Als Elischa seine Sohnesverheißung verkündet, tut er es mit genretypischer Selbstgewissheit. Doch schon der Einwand der Empfängerin nimmt nicht Hindernisse der Bewahrheitung, sondern die Aufrichtigkeit des Sprechers ins Visier. Nach dem Tod des Knaben entgleitet dem Wundertäter die souveräne Gebärde. Er muss offen eingestehen, dass sein Gott ihm wichtige Einblicke versagt hat — "and that is information consciously given the reader"([29]). Dies wird bis zum Ende der einzige Eingriff in die Vorgänge bleiben, der JHWH explizit zugeschrieben wird: ein für den Gottesmann schmerzlicher Nichteingriff. Elischa muss widerspruchslos hinnehmen, dass ihm die Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit als endlich bestätigt vorgehalten werden, ja er muss den Vorwurf erdulden, dass er durch den Vertrauensbruch die Not der Frau bloß verschärft hat. Wider den durch die Gattung geweckten Erwartungshorizont untergraben die Autoren in mehreren Anläufen das Vorurteil, dass dem großen Gottesmann ohnehin alles gelingen werde. Der erste Versuch mit seinem Stab missrät, der Meister kann der direkten Konfrontation mit seinem Misserfolg nicht entgehen. Noch bevor er den Fehlschlag erfährt, muss er sich dem Druck der Frau fügen und auf die Reise begeben. Wie sehr die Darstellung seine Rolle in den Mittelpunkt rückt, erweist der Umstand, dass zeitweilig alle anderen Akteure außer seiner gefährdeten Dankesgabe

([28]) Vgl. die sensiblen Kommentierungen von A. ROFÉ, *The Prophetical Stories.* The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History (Jerusalem 1988) 27-32; LONG, *2 Kings*; ferner auch P.J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History.* Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha (JSOTSS 224; Sheffield 1996) 196.

([29]) LONG, *2 Kings,* 62.

aus dem Gesichtskreis entschwinden. Elischa verrichtet, unter Spannung und vorsorglichem Ausschluss von Zeugen, einen komplizierten Akt, für den er sich erst im Gebet sammeln und dann seine Kräfte anscheinend nochmals bündeln muss. Dieser Wundertäter muss sein Wunder erringen, ein Aspekt, den die jüngere נער-Schicht sogar noch mit kräftigen Strichen nachgezogen hat. Mehr noch als das Drama der Mutter ist dieser Kindstod das Drama Elischas. Hier ficht ein Gottesmann um seine Glaubwürdigkeit.

Das Drama der Mutter schließlich kreist nicht nur um ihren Sohn, sondern in der erzählerischen Stilisierung mehr noch um den Gottesmann. Das Verhältnis der beiden nimmt von ungetrübter Harmonie seinen Ausgang, wird jedoch bald von Argwohn verdüstert. Seiner Verheißung fällt die Schunemiterin prompt mit Zweifeln ins Wort, die ihn selbst in Frage stellen. Nach dem Tod des Jungen eilt sie unverzüglich zu Elischa, was als Vertrauensbeweis erscheinen mag, doch bei ihm angekommen, stößt sie nur Vorwürfe aus, die wiederum seine Integrität anfechten. Zugleich nötigt sie ihn, mit ihr den Heimweg nach Schunem anzutreten. Dieses facettenreiche Porträt wird abgerundet, indem die Frau am Ende schweigend von der Bühne abtritt. Sicherlich steckt der Kniefall die Richtung ihres Wandels ab, doch das ungeteilte Bekenntnis zum Gottesmann steht bei der Schunemiterin am Anfang (V. 9), während es am Ende unterbleibt. Wenn Ernst Würthwein meint, dass die Geschichte ihr einen "heroischen Glauben" attestiere ([30]), wird doch vereindeutigt, was die Erzähler im Ungewissen lassen. Die Komplexität dieser Wundergeschichte und ihrer Akteure tritt noch prägnanter hervor, wenn man sie mit ihren Tochterfassungen konfrontiert.

II. Elija erweckt den Sohn der Witwe aus Sarepta: 1 Kön 17,17-24

Die Totenerweckungserzählung in 1 Kön 17 wurde, wie heute nahezu einmütig akzeptiert, sekundär von der Elischa-Version auf Elija transferiert ([31]). Dieser Vorgang muss sich zu einem vorgerückten Zeitpunkt und in Schriftform abgespielt haben, d. h. der Autor der Elija-Fassung hatte das DtrG auf seinem Schreibtisch und arbeitete darin seine Geschichte unter starker Modifikation des

([30]) G. QUELL, "Das Phänomen des Wunders im Alten Testament", *Verbannung und Heimkehr.* Festschrift W. RUDOLPH (Hrsg. A. KUSCHKE) (Tübingen 1961) 253-300, bes. 280; zustimmend zitiert von WÜRTHWEIN, *Könige*, 294.

([31]) Zur ausführlichen Begründung vgl. STIPP, *Elischa*, 454-458.

Erzählgerippes der Elischa-Fassung ein. Dies geht nicht nur aus der Art hervor, wie die Elija-Version ihr Vorbild abwandelt, sondern auch aus der Weise ihrer Einbettung in 1 Kön 17–18. Zunächst ist, wie mehrere Beobachtungen belegen, bereits die redaktionelle Dürreeinheit Kap. 17–18* unter Verwendung älterer Traditionen und Textvorlagen zum Einbau ins DtrG geschaffen worden (32). Ihr Rahmen 17,1 + 18,45-46 ist unselbstständig, näherhin auf eine Vorstufe ihres heutigen Kontexts zugeschnitten. 17,1a knüpft durch Einsatz mit Narrativ an einen Vortext an. An der Vorstellung der Hauptfiguren fällt auf, dass Elija detailreich durch die Appositionen "der Tischbiter aus 'Tischbe' in Gilead" charakterisiert wird, Ahab aber nur mit seinem Namen. Der Prophet wird also wie bei einer Erstvorstellung präsentiert, der König dagegen als bekannt vorausgesetzt. Die Einheit beginnt ferner mit einer Rede Elijas, in der er die Wiederkehr des Regens seinem Gutdünken vorbehält. Die Worte sind an Ahab gerichtet, was nicht ohne besondere Gründe geschehen sein kann, von denen man im ersten Kapitel der Dürreeinheit jedoch nichts erfährt. Man fragt sich daher, ob das Ende der Trockenzeit an Bedingungen seitens des Königs geknüpft ist. JHWHs Befehl an Elija, sich zu "verstecken" (V. 3), fördert den Eindruck, dem Propheten drohe von Ahab Gefahr. Zu all dem hält die Dürreeinheit in ihren ersten Episoden nähere Auskünfte für entbehrlich; innertextlich klärt sich erst im Zuge des Kap. 18, dass die Wiederkehr des Regens von der Abstellung der (von Ahab zu verantwortenden) kultischen Missbräuche in Israel abhängt und Elija wegen seiner kultpolitischen Opposition auf Ahabs Fahndungsliste steht. Die am Beginn der Dürreeinheit vorausgesetzten Kenntnisse deuten auf eine Anschlussformulierung an einen den Status Ahabs und die Wurzeln der Feindseligkeit klärenden Vortext. Genau dies leistet der heutige Vortext 16,29-33 (34) (33), der Vorderteil des dtr Rahmens für Ahab. Wie am Anfang, so ist die Dürreeinheit am Ende mit ihrem textlichen Umfeld verkettet. Die Reise Ahabs und Elijas nach Jesreel in 18,45-46* (34) leitete ehemals zur Nabot-Einheit

(32) Vgl. schon ebd. 432-434, 458-461.

(33) Bei V. 34 kann es sich wegen seines Fehlens in G^L um eine sehr späte Intrusion handeln. Vgl. zuletzt C. CONROY, "Hiel between Ahab and Elijah–Elisha: 1 Kgs 16,34 in Its Immediate Literary Context", *Bib* 77 (1996) 210-218.

(34) In 1 Kön 18,46c hat *G** (< עד באכה) eine ältere Fassung konserviert; vgl. STIPP, *Elischa*, 433.

über(35), ein Textarrangement, dem die Septuaginta mit der Abfolge Kap. 21 – 20 – 22 noch näher steht (vgl. auch den Übergang von 20,43 ["nach Samaria"] zu Kap. 22 [V. 10!]). Einen Anhaltspunkt zur Entstehungszeit liefert V. 46, wo die "Hand JHWHs" über Elija kommt, eine Vorstellung, die reichlich bei Ezechiel (36) und sonst nur in der judäischen Elischa-Legende 2 Kön 3,4/6-27 belegt ist (37). Sogar im Innern verrät die Dürreeinheit die Abhängigkeit von ihrer Umgebung. Die unerläuterte Idee der Fortreißung Elijas durch den "Geist JHWHs", wie von Obadja in 18,12 für möglich gehalten, supponiert die Kenntnis von 2 Kön 2, wo zudem der רוח יהוה in V. 16 ebenfalls maskuline Morpheme regiert. Die singuläre Junktur der Verben "schicken" (שׁלח) – "suchen" (בקשׁ) – "finden" (מצא) in 1 Kön 18,10 und 2 Kön 2,17 bestätigt die literarische Dependenz (38). Hinzu kommt die exklusive Gemeinsamkeit von עבדך היה ירא את־יהוה "dein Knecht fürchtete JHWH" in 1 Kön 18,12 und 2 Kön 4,1 (vgl. auch ועבדיהו היה ירא את־יהוה "Obadja fürchtete JHWH" in 1 Kön 18,3). Weniger beweiskräftig, aber immerhin eine Bestätigung ist der übereinstimmende Gebrauch von "keine Stimme und kein Aufmerken" (ואין קול ואין קשׁב) in 1 Kön 18,29 und 2 Kön 4,31 sowie von גהר in 1 Kön 18,42 und 2 Kön 4,34.35. Gewiss könnten einzelne dieser Korrespondenzen auf Zufällen oder sekundären Kontextadaptionen beruhen, doch nicht alle zugleich (39).

(35) Wenn E. BLUM, "Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum xvii-xix", *VT* 47 (1997) 277-292, neuerdings vertritt, 1 Kön 17-19 sei in einem Zug entstanden, so wünschte man sich eine Erklärung dieser Tatbestände. Die Kap. 17–18 werden durch ihren Rahmen von Kap. 19 separiert, und die Widersprüche zu Kap. 19 sind auch durch Blums (289-290) Postulate leserseitiger Auffüllung des Dargestellten kaum in eine höhere literarische (!) Einheit aufzuheben (und ein Autor, dem es auf die Kurzlebigkeit der Umkehr des Volkes in 18,39 ankam, hätte wohl deutlichere literarische Signale gesetzt statt allein auf die Einsicht der Leser zu bauen). Gleichwohl ist Blums Entwurf ein begrüßenswerter Versuch, die Anzeichen einer kontextabhängigen Komposition der Dürreeinheit in ein auslegerisches Konzept einzubinden.

(36) Ez 1,3; 3,22; 8,1 *AlT*; 33,22; 37,1; 40,1; mit נפל 8,1 *MT*; ויד יהוה עלי חזקה 3,14; vgl. Jes 8,11; Jer 15,17.

(37) 2 Kön 3,15 und hierzu H.-J. STIPP, "Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Kriegserzählungen der Königsbücher", *RB* 104 (1997) 481-511, bes. 495-502.

(38) Vgl. A. SCHMITT, *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt.* Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament (FzB 10; Stuttgart 1973) 125.

(39) Weitere innere Gründe gegen ein hohes Alter der Komposition nennen

Dass die Totenerweckungserzählung von einer zweiten Hand in die Dürreeinheit eingefügt wurde, steht aufgrund einer dichten Kette von Indizien fest. Nur hier wird Elija in der Dürreeinheit "Gottesmann" genannt (V. 18.24; vgl. sonst den ebenfalls sekundären Passus 2 Kön 1,9-16), und das Porträt seiner Gastgeberin, die ein Haus (בעלת הבית V. 17) mit möbliertem Obergemach (V. 19) ihr eigen nennt, setzt sich über das Tableau bitterster Armut hinweg, das das Mehrungswunder in V. 8-16 entwirft. Weitere Argumente liefert die Septuaginta, der alle Passagen ermangeln, die die Totenerweckungsgeschichte vorbereiten. In V. 9 übergeht sie JHWHs Aufforderung, Elija solle in Sarepta "wohnen" (וישבת שם); demnach war zunächst nicht näher ins Auge gefasst worden, dass Elija dauerhaft bei der Witwe "wohnen" sollte, von einem separaten "Obergemach" ganz zu schweigen (העליה אשר הוא ישב שם V. 19). Ferner fehlt in *G** das Wort ימים aus V. 15 ("eine Zeit lang") (40), das rhetorisch Raum schafft für eine neue Episode, wie sie V. 17 einleitet, und mit der Befristung des Wunders in V. 14 konkurriert (41). Vor allem hat die Witwe in V. 12.13.15 mehrere τέκνα, was die Rede des *MT* von nur einem Sohn in V. 12.13 und vom "Haus" in V. 15 als späte Adaption an die Totenerweckungsgeschichte erweist, die bloß einen einzigen Sohn kennt. Dieses kohärente Bündel von Sonderlesarten repräsentiert den Wortlaut des Mehrungswunders vor dem Einbau von V. 17-24 und veranschaulicht den Wert der Septuaginta für das diachrone Studium der Königsbücher. Die nahtlose Konvergenz so vieler Indikatoren enthebt das Ergebnis dem vernünftigen Zweifel(42). Und wenn

---

R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Teil 1 (ATD Ergänzungsreihe 8/1; Göttingen ²1997) 238-241; F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Darmstadt 1996) 147.

(40) Vgl. *HALAT* 383a *s. v.* I 5b.

(41) Dieses Detail wurde bei STIPP, *Elischa*, 452, noch übersehen.

(42) Die Feststellung des nachträglichen Einbaus von V. 17-24 folgt einem weitreichenden Konsens; anders neuerdings BLUM, "Der Prophet und das Verderben Israels", 278-280. Die Gleichursprünglichkeit des Passus mit seinem Kontext verteidigt er mit der Versicherung, die Rede von mehreren Söhnen in *G** gehe "auf spätere Einwirkung von 2 Reg. iv zurück" (280 Anm. 8). Hätte man mit Rücksicht auf eine entfernte Parallele einen kapitalen Widerspruch zur direkten Fortsetzung in Kauf genommen? Zudem verzichtet 1 Kön 17,8-15 *G** im Gegensatz zu 2 Kön 4,1-7 ("zwei") darauf, die Söhne der Witwe zu zählen. Der Zeugniswert der Septuaginta-Pluralvarianten klärt sich, wenn sie als Glieder einer zusammenhängenden Gruppe von Sonderlesarten wahrgenommen werden. Wenn Blum betont, der mutmaßliche Schöpfer von 1 Kön 17–19 (dazu schon oben Anm. 35) habe den Titel "Gottesmann" aus Anlass der Elischa-

schließlich die Witwe in der finalen Akklamation den Erfolg Elijas als Glaubwürdigkeitserweis seiner Übermittlung des "Wortes JHWHs" (24c) wertet, lässt der Autor durchblicken, dass seine Wahrnehmung Elijas gegen Erzählstoff und Kontext und trotz seines Nachdrucks auf dem Titel "Gottesmann" bereits von Erfahrungen mit der klassischen Prophetie getönt ist, was den ermittelten Zeitrahmen untermauert ([43]). Unter solchen Umständen kann die Elija-Fassung nur direkt aus der Elischa-Version in 2 Kön 4 abgeleitet worden sein. Das entspricht vollauf der inneren Beschaffenheit der Tochterfassung, in der mehrere Erzählzüge einer Motivation entbehren und sich lediglich durch ihre Entlehnung aus der Elischa-Version erklären, wo sie organisch in die Fabel integriert sind; so der kontextwidrige Wohlstand der Frau, das dauerhafte Gastrecht des Gottesmannes in einem Obergemach, die Vorwürfe der Mutter an den Wundertäter und der Schauplatz des Wunders auf Elijas Bett ([44]). Dass alle diese Züge trotz ihrer erzählerischen Defunktionalisierung erhalten geblieben sind, dokumentiert, wie kurz der Weg von der Vorlage zum Derivat gewesen ist. Schon der für Elija untypische Titel "Gottesmann" hätte kaum eine nennenswerte Periode mündlicher Tradition überlebt. All dies bezeugt die unmittelbare Nachahmung der schriftlichen Elischa-Geschichte, wie wir sie aus 2 Kön 4 kennen ([45]).

Der Autor der Elija-Fassung überträgt die Totenerweckungserzählung auf den Propheten aus Tischbe, indem er sie nachhaltig

---

Parallele auf die Totenerweckung beschränkt (280), fragt man sich, weshalb er ihn nicht schon in 17,8-16 benutzt hat (vgl. 2 Kön 4,7). Zuweilen werden in 17,17-24 vor allem die auf JHWH bezogenen Passagen (V. 20.24d) nochmals jüngeren Händen zugeschrieben. Dafür gibt es nur für V. 20 aufgrund der Abweichungen von *G** (s. u.) hinreichenden Anlass.

([43]) Hierin verdient BLUM, "Der Prophet und das Verderben Israels", Zustimmung; vgl. bes. 288: "Tatsächlich *sind* die klassischen Propheten doch wohl schon in Sicht, und zwar in der Rückschau". Dass sich die Herleitung der Erzählungen von Elija und Elischa aus dem Nordreich nicht auf sprachliche Gründe stützen kann, betonen W. SCHNIEDEWIND – D. SIVAN, "The Elijah – Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew", *JQR* 87 (1997) 303-337.

([44]) Vgl. STIPP, *Elischa*, 454-456.

([45]) Mit der Übertragung einer Elischatradition auf Elija noch in der mündlichen Überlieferungsphase rechnen S.M. FISCHBACH, *Totenerweckungen.* Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69; Würzburg 1992) 57-60; W. THIEL, "Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition", *Was suchst du hier, Elia?* Ein hermeneutisches Arbeitsbuch (K. GRÜNWALD – H. SCHROETER) (Rheinbach-Merzbach 1995) 27-39, bes. 36.

strafft und vereindeutigt. Der vorausgehende Kontext beschrieb, wie Elija die Witwe aus Sarepta samt ihrer Familie durch ein Mehrungswunder vor dem Hungertod errettete. Deshalb sind die Akteure sämtlich bereits zur Stelle; der Knabe braucht nicht erst geboren und der Wundertäter nicht umständlich beigeholt zu werden. Die Verse 17-18 durchmessen, was in der Vorlage einen umfangreichen Abschnitt füllt: "Es erkrankte der Sohn der Frau, der Hausherrin. Seine Krankheit war sehr schwer, bis kein Atem mehr in ihm übrigblieb. Da sagte sie zu Elija: Was habe ich mit dir zu tun, Gottesmann? Du bist zu mir gekommen, um meine Schuld bekanntzumachen und meinen Sohn zu töten".

Bei dem Sohn der Schunemiterin schlug der Tod unmotiviert und aus unklarer Ursache zu. Dort zitierte der Autor nur die Wehklage über ein Symptom ("mein Kopf, mein Kopf!" 2 Kön 4,19), das den Lesern Spielraum zur Spekulation über seinen Auslöser eröffnet ([46]). Hier dagegen definiert der Erzähler sowohl einen Grund als auch ein tieferes Motiv. Der Knabe fällt einer als solcher benannten "Krankheit" (חלה, חלי) zum Opfer, die überdies kein anonymes Verhängnis darstellt, sondern als Bloßstellung und Strafe verborgener Sünden kenntlich gemacht wird. Infolgedessen hat die Frau keinen Anlass, gegen ihr Unglück aufzubegehren; wenn sie in ihren eigenen Worten vom Bekanntmachen ihrer Schuld spricht, erkennt sie diese ohne Umschweife an. Allerdings interpretiert sie den Gottesmann als jenes Medium, das ihre geheimen Verfehlungen der verdienten Buße zuführt. Durch seine Gegenwart wird jene Kraft ihrer habhaft, die Schuld nicht ungesühnt auf sich beruhen lassen will. Das bestimmt die Art ihres Protestes. Mit der Distanzierungsformel wirft sie ihrem Gast vor, er habe mit seinem Kommen in Wahrheit die Herbeiführung ihrer Strafe im Schilde geführt, wobei sie redet, als seien Elija ihre Sünden vertraut, und er stellt seinerseits keine Rückfragen. Weil auch der Erzähler keine Aufklärung bietet, bleibt die Art ihrer Vergehen im Dunklen. Statt die Vorgeschichte der Notlage zu erhellen, fährt die Geschichte fort mit Elijas knapper Antwort: "Gib mir deinen Sohn" (19b). Im Obergemach ruft er zu JHWH, wobei die Leser diesmal Zeugen werden: "Hast du sogar über die Witwe, bei der ich mich als Gast aufhalte, Unheil gebracht,

([46]) Aus den Begleitumständen (Ernte V. 18) wird gern geschlossen, der Autor insinuiere einen Hitzschlag; so etwa G. HENTSCHEL, *2 Könige* (NEB; Würzburg 1985) 20. Das ist eine mögliche Leseweise, doch erzähltechnisch ist bedeutsam, dass der Text sich vor Festlegungen hütet.

indem du ihren Sohn tötest?" (V. 20). Hier gilt als Tat JHWHs, was im Mund der Witwe als Tat Elijas stilisiert war, denn was die Mutter voraussetzte, nennt Elija beim Namen: Dieses Unheil ist von JHWH verfügt. Dabei bestreitet auch er nicht das Recht der Züchtigung. Wie seine Redestrategie verrät, bleibt ihm nur, will er etwas für die Frau bewirken, ihre Schuld unerwähnt zu umgehen. Dafür hebt er behutsam ihre Verdienste hervor ("bei der ich mich als Gast aufhalte"), so dass die Strafe rhetorisch nicht wegen ihrer Schuld, sondern trotz ihrer Meriten ergeht.

Elija vollzieht den Synanachrosis-Ritus sogar einmal mehr als Elischa: "Er streckte sich ([47]) dreimal über dem Knaben aus" (21a). Gegenüber dem Vorbild wandeln sich Dargestelltes und Darstellung allerdings in konträren Richtungen. Während der Akt ausgeweitet wird, ersetzt ein summarischer Rapport die Retardation, mittels derer die Elischa-Version die Spannung anzieht, ob das Wunder wohl glücken wird. Wie bei Elischa begleitet den Ritus ein Gebet: "Er rief zu JHWH und sagte: JHWH, mein Gott, kehre doch die Seele dieses Knaben in sein Inneres zurück!" (21b-d). Im Unterschied zu seinem Modell wird es jedoch nicht nur abermals vor den Ohren der Leser rezitiert, sondern tauscht auch seinen Platz mit dem Synanachrosis-Ritus; der Heilung näher gerückt, unterstreicht es, dass keinesfalls die der Magie entlehnte Handlung, sondern JHWH selbst die Wende bringt. V. 22 stellt dies vollends klar: "JHWH hörte auf die Stimme Elijas. Die Seele des Knaben kehrte in sein Inneres zurück, und er wurde lebendig". Während bei Elischa Gebet und magisches Ritual in ungeklärter Interaktion nebeneinander stehen, erlaubt die Elija-Fassung keinen Zweifel, dass JHWH das Wunder ins Werk setzt. Vielleicht verdankt sich dieser Grad der Eindeutigkeit einer nochmals steigernden Retusche, sofern die Septuaginta auch hier den originalen Wortlaut bewahrt hat, wenn sie für 22-23a lediglich liest: "So geschah es, und der Knabe wurde lebendig" ([48]). Der *MT* und *G** gemeinsame Satz wirft ein weiteres Schlaglicht auf die unterschiedlichen Darstellungsprinzipien. Während die Elischa-Fassung den indirekten Weg nahm und mit ausgesuchten Details — siebenmaliges Niesen, Augenaufschlagen — an die Einbildungskraft appellierte, geht es hier kurz und kunstlos: "Er wurde lebendig".

([47]) Oder mit *G**: "Er hauchte" bzw. "keuchte". Der Septuaginta scheint ein Verständnis des Ritus zugrunde zu liegen, wie es gelegentlich für גהר erwogen wird (vgl. oben Anm. 21).

([48]) Mit BHS.

Ganz unterschiedlich ferner die Schlüsse. Während Elischa zur Mutter nur den Satz spricht: "Heb deinen Sohn auf", überlässt dieser Verfasser nichts dem Zufall. "Schau, dein Sohn lebt" (23ef), sagt Elija, damit die Witwe — und erst recht die Leserschaft — den springenden Punkt nicht verfehlt. Am Ende steht auch nicht die stumme Trennung. Der Gottesmann ruft die Frau nicht herbei, sondern steigt zu ihr herab. Sie nimmt nicht den Jungen, sondern Elija gibt ihn ihr. Am Ende steht die Harmonie: Das Schlussbild zeigt beide beieinander. Dazu spricht die Witwe die Moral im Klartext aus: "Jetzt weiß ich, dass du ein Gottesmann bist und das Wort JHWHs wahrhaft in deinem Mund ist!" Und während in der Vorlage das unzweideutige Bekenntnis zum Gottesmann am Anfang stand (2 Kön 4,9), ist es hier zur finalen Klimax gewandert(49).

Allerdings bereitet das Resümee der Witwe gewisse Verständnisprobleme. Auf den ersten Blick verkündet es nur als neue Einsicht (עתה זה ידעתי), was die Frau schon in ihrer ersten Rede vorauszusetzen schien: dass Elija ein Gottesmann sei (V. 18). Neu ist indes die Explikation 24d: ודבר יהוה בפיך אמת. Bekanntlich überschreitet dieses Fazit den konkreten Gehalt der Erzählung, denn laut dem Rekurs auf das "Wort JHWHs" beglaubigt das Mirakel Elijas Wortverkündigung, von der gar keine Rede war. Der Wundertäter wird hier durch die Brille eines an den klassischen Propheten geschulten Prophetenbildes wahrgenommen, woran sich der historische Standort des Verfassers verrät(50). Der Nominalsatz 24d lässt zwei verschiedene grammatische Deutungen und entsprechend nuancierte Interpretationen zu. Diese Alternative ist bislang kaum registriert worden; anscheinend wird sie von den Auslegern meist unbewusst auf dem Wege der Übersetzung entschieden, wo keine andere Wahl bleibt, als sich auf eine der beiden Möglichkeiten festzulegen. Nach dem ersten Modell ist בפיך das Prädikat des Nominalsatzes und אמת eine propositionslose modale Angabe ("wahrhaft"): "dass das Wort JHWHs wahrhaft in deinem Mund ist". So verstanden, affirmiert 24d die Qualitäten des Gottesmanns: Elija als verlässliches Sprachrohr des Wortes JHWHs (das als solches nicht thematisiert wird) verdient

(49) Vgl. J. SIEBERT–HOMMES, "The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem. A Comparative Analysis of Two Stories", *On Reading Prophetic Texts.* Gender Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes (ed. B. BECKING – M. DIJKSTRA) (Leiden u. a. 1996) 231-250, 250.

(50) Vgl. Anm. 43.

Gefolgschaft(51). An Vergleichsmaterial sind hierzu zwei Nominalsätze mit אמת in modaler Rolle zu nennen, wobei das Lexem einmal ohne Präposition auftritt (Jer 10,10 ויהוה אלהים אמת "JHWH ist wahrhaft Gott") und einmal mit (Sach 8,8 ואני אהיה להם לאלהים באמת ובצדקה "ich werde ihnen zu Gott werden in Wahrheit und Gerechtigkeit")(52). Im letzteren Fall fragt man sich, ob bei der Junktur אמת + צדקה die Präposition überhaupt entfallen konnte. Nach der häufiger vertretenen Deutung bildet אמת das Prädikat, während בפיך eine Präpositionalapposition zum דבר יהוה darstellt: "dass das Wort JHWHs in deinem Mund Wahrheit/Zuverlässigkeit ist". Diese auch von der Septuaginta geteilte Leseweise(53) betont die Qualitäten des JHWH-Wortes: Das Wort JHWHs, wie durch Elija vermittelt, ist vertrauenswürdig(54). Nominalsätze mit dem Prädikat אמת sind wiederholt belegt (wie משפטי יהוה אמת "die Urteile JHWHs sind wahr" Ps 19,10), wenngleich nirgends mit einem Präpositionalattribut am Subjekt(55). Das Vergleichsmaterial räumt keiner Alternative den Vorzug ein. Der Text ist auf seiner Oberfläche zweideutig. Welche Konstruktion dürfte ehemals gemeint gewesen sein?

Die vorausgehende Einheit fixiert den Ort der Handlung in "Sarepta, das zu Sidon (gehört)" (V. 9), also außerhalb Israels, und wenn die Witwe bei "JHWH, deinem Gott" schwört (V. 12), ist dies als Ausdruck der Vorstellung lesbar, dass JHWH normalerweise nicht Gegenstand ihrer Verehrung ist(56). Damit beweist das

(51) Diese Analyse wird beispielsweise vorausgesetzt von der *Einheitsübersetzung*: "daß das Wort des Herrn wirklich in deinem Mund ist"; S.J. DEVRIES, *1 Kings* (WBC; Waco 1985) 220; KISSLING, *Reliable Characters*, 116: "truly".

(52) Zur Bewertung von Sätzen mit היה als Nominalsätze vgl. W. RICHTER, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik.* B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie) (ATSAT 13; St Ottilien 1980) 80. In Verbalsätzen (auch solchen mit partizipialem Prädikat) trägt אמת in modaler Funktion regelmäßig die Präposition b (zahlreiche Beispiele).

(53) καὶ ῥῆμα κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν.

(54) So z. B. *NRSV*: "that the word of the LORD in your mouth is truth"; WÜRTHWEIN, *Könige*, 206; V. FRITZ, *Das erste Buch der Könige* (ZBK AT 10.1; Zürich 1996) 163; BLUM, "Der Prophet und das Verderben Israels", 282; F. CRÜSEMANN, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes.* Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17 – 2Kön 2) (München 1997) 38.

(55) Sonst Ps 25,10; 119,142.151.160; Dan 8,26; 10,1; 2 Chr 9,5.

(56) Vgl. Ex 8,24; 10,8.16.17; Jos 2,11; 9,9.24; 1 Kön 10,9; Jer 40,2; ferner auch Jes 7,13. Freilich sollte man die Eindeutigkeit der Formulierung nicht überschätzen. Denselben Schwur gebraucht Obadja vor Elija in 18,10, obwohl

Mehrungswunder, dass der Gott Israels (vgl. V. 14 *MT*) auch fern seines Territoriums über die Geschicke von Menschen verfügt, die nicht zu seiner Gefolgschaft zählen. Die Fortsetzung in Kap. 18 erhebt die Episode zu einer Beleggeschichte, dass JHWH auch in der Domäne seines Gegenspielers Baal unumschränkt über Leben und Tod regiert. In dem Nachtrag V. 17-24 kommt die Ortsangabe "Sarepta" jedoch so wenig wie kanaanäische Gottheiten vor, und in V. 18 klagt die Witwe Elija auf eine Weise an, als trete ihr in ihm das Göttliche als solches entgegen. Hier scheint sich die Frontstellung gegen konkurrierende Mächte erledigt zu haben. Wie die Anrede als "Gottesmann" dokumentiert, steht dieser Status Elijas für sie nicht in Frage; das Problem schaffen die unerwünschten Konsequenzen, die ihr daraus erwachsen. Das heißt: Literarisch wird die Frau nicht von Israeliten unterschieden (57). Eigenart und Position des Wunders sowie der Nachdruck auf dem Titel "Gottesmann" bestätigen, dass für diesen Autor nicht mehr Baal der Konkurrent JHWHs, sondern Elischa heimlicher Konkurrent Elijas war. Textintern hat daher die erste Deutungsalternative mehr für sich. Wie allerdings zu Recht betont wird, erschließt die Einbettung in einen mit Fremdgötterpolemik befassten Kontext automatisch eine neue Lesemöglichkeit: Was die Erzählung als unbefragte Gewissheit voraussetzt, nämlich JHWHs Hoheit über Leben und Tod, erhält nun eine exklusivistische Spitze, weil damit implizit rivalisierende Ansprüche ausländischer Götter zurückgewiesen werden (58). In diesem Rahmen

---

er gerade als treuer JHWH-Verehrer ausgewiesen werden soll. Wie zahlreiche weitere Beispiele belegen, galt "JHWH, dein/euer Gott" als Form respektvoller Anrede, ohne dass sich die Sprecher damit außerhalb der JHWH-Verehrung stellten (Gen 27,20; Dtn 26,3; 1 Sam 12,19; 15,15.21.30; 25,29; 2 Sam 14,11.17; 18,28; 24,3.23; 1 Kön 1,17; 2,3; 13,6.21; 2 Kön 19,4; Jes 7,11; Jer 42,2.3.4.5.13.20.21).

(57) Beachtung verdient, wie Elija in V. 20 als der Erwartung widersprechend hinstellt, dass die Witwe die gleiche Behandlung erfährt wie ihre Zeitgenossen: "Hast du sogar über die Witwe, bei der ich mich als Gast aufhalte, Unheil gebracht?". Nach dem Kontext fügt JHWH den Israeliten aufgrund ihrer kultischen Verfehlungen Unheil zu; was Baalsverehrer auf fremdem Territorium sich Strafwürdiges haben zu Schulden kommen lassen, bleibt unklar. Anscheinend zeugt auch diese Frage von der stillschweigenden Verwischung des Unterschieds zwischen inner- und außerisraelitischen Milieus.

(58) So z. B.W. THIEL, "Zur Komposition von 1 Könige 18. Versuch einer kontextuellen Auslegung", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte.* Festschrift R. Rendtorff (Hrsg. E. BLUM u. a.) (Neukirchen-Vluyn 1990) 215-223, bes. 215-216; CRÜSEMANN, *Elia,* 37-38.

muss man 24d als Bekenntnis zu JHWH lesen, drängt sich also die zweite Deutungsalternative als kontextgerechte Interpretation auf, selbst wenn sie textgenetisch allem Anschein nach keine Rolle gespielt hat.

Die Frage nach dem angemessenen Verständnis von 24d wird man daher nach textin- und -externen Lektüren differenzieren müssen [59]. Von seinem Autor war der Satz als Bekenntnis zur Sonderstellung Elijas gedacht: Die Unverzüglichkeit, mit der JHWH, von Elija zu Recht "mein Gott" genannt (V. 20.21), den Bittruf um die Erweckung des Knaben erhört, beglaubigt Elija als prophetisches Mundstück JHWHs. Der Erzählstoff, seine Plazierung und Modifikation sowie der Titel "Gottesmann" belegen, dass die Frage nach dem Status Elijas im Zusammenhang der komparativen Verhältnisbestimmung zu Elischa aufgeworfen wurde. In einen mit der Einschärfung des ersten Gebots befassten Rahmen eingebettet, verlagert 24d den Ton auf das Bekenntnis zu JHWH: Wie die Wiedererweckung des Knaben beweist, ist JHWH einziger Herr über Leben und Tod.

In der komprimierten Elija-Version trägt die Totenerweckungserzählung also ganz andersartige theologische Akzente. Was hervorsticht, ist ein Bedürfnis nach durchgreifender Desambiguierung der Vorlage. Die Ursache der Krise ist des Rätsels entkleidet: Sie kommt von Gott, und zwar mit gutem Grund. Dass sie an keiner besonderen Heilsgabe ansetzt, räumt weitere Verständnishürden aus dem Wege. So werden die Fäden des Geschehens eindeutig von JHWH gezogen, der hart, aber nachvollziehbar handelt, um sich freilich prompt umstimmen zu lassen, sobald ihn der Gottesmann nur darum ersucht. Ebenso entschieden ist die Heilung als JHWHs Tat ausgewiesen, indem der Autor sie eng an das Gebet Elischas kettet und dessen Gebaren gegen magische Missverständnisse feit. Der Gottesmann ist souveräner Herr der Lage. Die umgehende Erhörung seines Gebets erweist ihn, Mose vergleichbar [60], als privilegierten Sachwalter JHWHs, der fest auf das Ohr seines Gottes rechnen darf. Den Graben zwischen Gott und Gottesmann, den die

(59) So mit CRÜSEMANN, *Elia*, 19: "Man wird deshalb prinzipiell immer wieder mit einem mehrdimensionalen Sinn zu rechnen haben, wie er überall da unausweichlich entsteht, wo Texte in verschiedene und verschiedenartige Kontexte eingebunden werden".

(60) Vgl. A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kön. xvii 17-24", *VT* 27 (1977) 454-474, bes. 466-470.

Elischa-Fassung sorgsam ausgehoben hatte, wirft die Elija-Fassung beflissen wieder zu. Am Ende steht ein Bekenntnis, das die Leser bei der Hand nimmt und obendrein der Geschichte eine in ihr selbst nicht angelegte Tragweite verleiht.

Der Straffung sind allerdings etliche erzählerischen Reize zum Opfer gefallen, was das erzähltechnische Instrumentarium auf ein bescheidenes Maß reduziert. Perspektivenwechsel sucht man vergebens; wenig Details bremsen den Erzählfluss und stimulieren die Phantasie. Die Auffächerung in klimaktische Erzählschritte, mit der die Elischa-Version das Wunder gezielt verzögerte, entfällt. Ihrer inneren Widersprüche entkleidet, erscheinen die Charaktere flach und eindimensional. Der Lebenswirklichkeit entrückt, bieten sie auch weniger Anreiz zu Einfühlungsversuchen. Zwischen Elija und der Witwe wird kein besonderes Vertrauensverhältnis aufgebaut, das Schaden nehmen und einer ungewissen Restitution entgegengehen könnte. Von emotionaler Betroffenheit, wie bei Elischa mehrfach signalisiert, ist bei Elija nichts zu spüren([61]). Die Mutter springt schablonenhaft geradewegs vom Protest zur Doxologie. Entfallen sind die Kontrastfiguren, deren Schatten den Protagonisten Kontur verliehen. Mit den erzählerischen Finessen sind freilich auch die theologischen Tiefen geschwunden: In dieser geordneten Welt gibt es kein rätselhaftes Handeln JHWHs und kein Fragezeichen über der Verlässlichkeit des Gottesmanns.

Der reduktive Charakter der Erzählung tritt beispielhaft in der Behandlung der Schuldfrage zu Tage. Obwohl allein die Elija-Fassung die Krise auf eine "Schuld" (עון V. 18) zurückführt, ist es ihr offensichtlich nicht um Reflexionen rundum Sünde, Strafe und Vergebung zu tun. Der Rekurs auf ungenannte Vergehen dient ausschließlich dazu, den Notfall unter der Prämisse nachvollziehbaren Gotteshandelns zu rationalisieren. Deshalb wird die "Schuld" weder erläutert noch verhält sich die Frau in irgendeiner Weise zu ihr, sei es durch Bekenntnis, Umkehr oder Buße; sie ersucht den Gottesmann nicht einmal um seine Interzession. Sie entgeht der Strafe, weil Elija ihr Dankbarkeit bezeigt und aus eigenem Antrieb seine Fürbitte in die Waagschale wirft. Damit demonstriert die Geschichte das Ansehen seiner Person vor JHWH, während man Modelle zum Umgang mit Schuld und Strafe darin vergeblich sucht.

([61]) Vgl. J.L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us"*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBib 13; Roma 1990) 72: "The prophet seems to lack any emotional life ... Elijah is always the same, imperturbable".

Für die Bestimmung der Aussageziele sind die Position, die Art der Abwandlung des Vorbilds und die Aufgipfelung im Schlussbekenntnis besonders aufschlussreich. Diese Elija-Erzählung ahmt eine Elischa-Parallele nach, wobei sie dem Mehrungswunder folgt, das seinerseits eine Parallele in der Einheit vor der Schunemiterinnen-Erzählung besitzt. Sie ist also auch positionell ein Gegenstück zu ihrem Vorbild, was den Wunsch verrät, eine Entsprechungslücke zu schließen (62). Ihrem Modell entleiht die Elija-Version neben dem Handlungsgerippe Elischas Markenzeichen, den Titel "Gottesmann". Ihre Adaption tilgt alle Züge, die die Souveränität der Hauptfigur mindern. Als kennzeichnend für Elija stellt sich das Gewicht seines Wortes bei JHWH heraus. Den Höhepunkt bildet ein zum Mitvollzug einladendes Bekenntnis, das Elijas Qualität als Gottesmann pathetisch affirmiert, typischerweise in einer Füllung, die den zur Illustration verwendeten Stoff überfordert. Nach alldem erstrebt die Elija-Fassung primär eine Überbietung der Elischa-Parallele, indem sie an einem Wunder gleichen Musters aktenkundig macht, dass Elija von den beiden der Größere ist (63). Befördert durch die Mehrdeutigkeit der Schlussworte, erweitert der Kontext das Sinnpotential allerdings insofern, als die Geschichte nun die Sphären von Leben und Tod gegen die Ansprüche vermeintlicher Rivalen für JHWH reklamiert.

(62) Zur mehrfachen Parallelisierung Elijas und Elischas vgl. zuletzt KISSLING, *Reliable Characters*, 149-151.

(63) So z. B. auch FISCHBACH, *Totenerweckungen*, 59. Anders BLUM, "Der Prophet und das Verderben Israels", der die Erzählung als Episode einer literarisch einheitlichen Komposition Kap. 17–19 liest, die eine "Apologie der Gerichtsprophetie" (288) betreibe. Abgesehen von den literargeschichtlichen Problemen (vgl. Anm. 35), stößt sich die Interpretation mit der Detailgestaltung der Perikope. Wenn Elija das Gericht an der Witwe in Gang setzt, so geschieht dies durch seine Anwesenheit und ohne ein Wort aus seinem Mund. Aktiv wird er hingegen, um JHWH zum Verzicht auf die Strafe zu bewegen, wobei er an die Verdienste (!) der Frau erinnert, die überdies für den Propheten nicht darin bestehen, dass sie sich in einer "harte(n) Glaubensprobe" bewährt habe (282 zu V. 11-16), sondern in ihrer Gastfreundschaft (V. 20). Die Unverzüglichkeit, mit der Elija den Knaben wiederbelebt, fördert den Eindruck, er habe das Gericht weniger rückgängig gemacht als vielmehr verhindert (zumal die Geschichte nicht recht klärt, ob der Junge bereits die Todesschwelle überschritten hat). Zu alldem leistet er seine Fürbitte, ohne dass die Frau ihn darum ersucht hätte. In ihrem Auftreten gibt es nichts, was sich als Rat zum Umgang mit Versagen verwerten ließe. Und welcher klassische Prophet hieß "Gottesmann"? Man fragt sich, wie die Leser darin eine Repräsentation der Gerichtsprophetie erkennen sollten.

III. Petrus erweckt Tabita: Apg 9,36-42

Die Stilisierung der Erweckung der Tabita in Apg 9 nach den Parallelen bei Elija und insbesondere Elischa ist unbestritten. Die Übereinstimmungen sprechen eine deutliche Sprache: die Erweckung eines/r Verstorbenen nach Aufbahrung in einem "Obergemach" (ὑπερῷον V. 37.39; vgl. *G* zu 1 Kön 17,19; ferner *G* zu 17,23 und 2 Kön 4,10.11); der Ausschluss von Zeugen (V. 40; vgl. 2 Kön 4,33); das Gebet (V. 40; vgl. 1 Kön 17,20.21 und 2 Kön 4,33) und das Augenaufschlagen (V. 40: ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς; vgl. *G* zu 2 Kön 4,35: καὶ ἤνοιξεν τὸ παιδάριον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ)(64). Dabei ist der Umfang der Geschichte abermals geschrumpft, und die Reden spielen nur noch eine Nebenrolle. Hatten schon bei Elija Konzentration und Vereindeutigung vorgeherrscht, sind sie hier so weit getrieben, dass Ambiguität, Konflikt und Drama praktisch ausgemerzt sind. Wie der Sohn der Witwe aus Sarepta stirbt Tabita an einer Krankheit, die jedoch anders als dort nicht als Strafe ausgewiesen wird. Ohnehin hat sie ihr Stigma verloren, denn die Interpretation der Krankheit als Sündenstrafe ist überwunden. Besonders markant ist der nächste Schritt: Augenblicklich legt man die Leiche in ein Obergemach. Diese Maßnahme verfolgt keinen praktischen Zweck, sondern setzt für die bibelfesten Leser der Apostelgeschichte ein unmissverständliches literarisches Signal: Dies wird ein gutes Ende nehmen.

Tatsächlich ist der zuverlässige Wundertäter in der Nähe, so dass es keine Mühe kostet, Petrus rasch herbeizuholen. Für Vorwürfe, Fehlschläge und spannungstreibende Verzögerungen bleibt hier kein Raum. Nur wenige pittoreske Einzelheiten hat Lukas zugelassen. Das Wiedererwachen der Toten ist wie schon beim Sohn der Schunemiterin am Augenaufschlagen ablesbar. Wie bei Elischa führt der Erzähler die Leser mit dem Heiler in das Obergemach, zeigt ihnen aber nicht die Leiche, sondern die Witwen der Gemeinde, die die von der Verstorbenen gefertigten Textilien vorführen, anscheinend die Kleider, die die Witwen selber tragen (65). Aus ihrem karitativen Tun (V. 36) führen Tabitas Webarbeiten besonders anschaulich vor Augen, welche Lücke ihr Tod gerissen hat und ihre

(64) Vgl. zuletzt M. ÖHLER, *Elia im Neuen Testament.* Untersuchungen zur Bedeutung der alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum (BZNW 88; Berlin – New York 1997) 202-203 (mit vielen Vorgängern).

(65) So mit den meisten Kommentatoren.

Wiedererweckung schließen wird. Folgerichtig sind es "die Heiligen", also die Gemeindeglieder, "und die Witwen", denen Petrus Tabita feierlich zurückgibt (V. 41). An dieser Stelle ist die Erweckungsgeschichte gegenüber ihren atl. Vorbildern in einer zentralen Hinsicht umkonstruiert. Das Aktanteninventar der Fassungen in Kön und Apg 9 umfasst neben dem Wundertäter den Gegenstand (den/die Verstorbene) und die Empfängerin des Wunders (die Mutter bzw. die Gemeinde). In der Textwelt sind die Wiedererweckten und die Nutznießer des Wunders keineswegs identisch, denn erstere bleiben Nebenfiguren, die kaum ausgestaltet werden und deren Erleben des Wunders kein Thema ist. Dabei gilt in den bisher besprochenen Versionen jeweils ein Akteur als besonders verdienstvoll. Diese Auszeichnung ist in Apg 9 repositioniert. Im AT haftet das Verdienst an den Begünstigten des Wunders — den Müttern —, deren Gastfreundschaft die Erweckung honoriert. Die ntl. Adaptionen durchbrechen den Konnex von Verdienst und Lohn. Besondere Meriten hat in Apg 9 die Verstorbene erworben, doch die Empfängerin des Wunders ist die Gemeinde, die ihre Wohltäterin als ungeschuldete Gnadengabe zurückerhält. Damit wird der Stoff zugleich aus dem privaten Rahmen herausgehoben und auf die Gemeinschaft hin entgrenzt.

Im übrigen ist diese Fassung stark schematisiert. Die Verstorbene wird summarisch porträtiert — sie "war voll an guten Werken und Almosen" (V. 36). Am Ende steht als kontextgerechte Vertretung des Chorschlusses die Notiz, dass viele zum Glauben gekommen seien (V. 42). Bei der Heilung selbst (V. 40) werden die atl. Anspielungen durch inner-ntl. Entlehnungen überlagert. Nach seinem stummen Gebet spricht Petrus nur die zwei Worte: Ταβιθά, ἀνάστηθι "Tabita, steh auf!", und sogleich setzt die Tote sich auf (ἀνεκάθισεν). Von einem Akt nach Art des Synanachrosis-Ritus ist keine Rede. Petrus handelt hier wie Jesus, der nach Lk 7,14-15 bei dem Jüngling von Nain mit dem Satz Νεανίσκε σοὶ λέγω, ἐγέρθητι "Junger Mann, ich sage dir, erwache!" denselben Effekt erzielt (ἀνεκάθισεν 7,15). Überträgt man den Ruf Ταβιθά, ἀνάστηθι zurück ins Aramäische (*Ταβιθά, κουμ), unterscheidet er sich nur um einen Buchstaben von den Worten, mit denen Jesus laut Mk 5,41 die Tochter des Jairus wiederbelebt: Ταλιθα, κουμ "Mädchen, steh auf" (66). Für die

(66) Vgl. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEKNT 3; Göttingen 71977) 286.

Imitation jener Perikope spricht auch die Nachricht "Petrus schickte alle hinaus" (ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος), deren engste Parallele in Mk 5,40 von Jesus berichtet: αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας.

Diese Maßnahmen haben die Totenerweckungsgeschichte den Gestaltungsprinzipien und theologischen Aussagezielen des Lukas eingepasst (67). Die Wundererzählungen der Apg bezeugen die bleibende Gegenwart des auferstandenen Herrn, weswegen sich bei aller Orientierung an Elija und Elischa in Petrus' Auftreten das Modell Jesu vor die atl. Vorbilder schiebt. So kann der Apostel vollmächtig mit zwei Worten die Verstorbene ins Leben zurückrufen, denn allen Missverständnissen seiner Gebärden haben seine eigenen Worte vor dem Hohen Rat in Apg 4,10 einen Riegel vorgeschoben: "Wenn wir heute wegen einer guten Tat an einem kranken Menschen darüber vernommen werden, durch wen er geheilt worden ist, so sollt ihr alle und das ganze Volk Israel wissen: im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, den ihr gekreuzigt habt und den Gott von den Toten auferweckt hat. Durch ihn steht dieser Mann gesund vor euch" (68). Wenn dem so ist, kann es keinen Fehlschlag, kein Bangen um den Erfolg und keinen Missklang zwischen dem Wundertäter und den Empfängern des Wunders geben. In einer neuerlichen Überbietung selbst Elijas muss daher die Erweckung so widerstandslos ablaufen, wie sie erzählt ist.

IV. Paulus und Eutychus: Apg 20,7-12

Die Kondensation ist noch weiter getrieben in der Paulus-Fassung, wo sich die Erweckung zu einer Episode im Rahmen einer Eucharistiefeier wandelt. Religiösem Erklärungsbedarf für den Todesfall kommt diese Version zuvor, indem sie ihn als schlichten Unfall stilisiert, der eintritt, weil Paulus in der Nacht vor seiner Abreise jede Minute für seine Verkündigung an die Gemeinde von Troas nutzen will. Typisch für die Atmosphäre dieser Fassung, erlaubt sich Lukas sogar einen Anflug von Komik, wenn er als eines der wenigen Details den Lesern anvertraut, der Versammlungsort

(67) Da hier die gegebene literarische Gestalt interpretiert werden soll und keine inner-ntl. traditionsgeschichtliche Rekonstruktion beabsichtigt ist, kann die Scheidung von Überlieferung und lukanischem Anteil auf sich beruhen bleiben. Es wird angenommen, dass die von Lukas akzeptierten Züge seinen Intentionen entsprechen.

(68) Vgl. auch Apg 3,12.16; 9,34; 10,26.

habe über "ziemlich viele Lampen" verfügt (V. 8). Obwohl also der Raum ungewöhnlich hell erleuchtet war([69]), strich der auf der Fensterbank postierte Eutychus vor den nicht enden wollenden Abschiedsworten schließlich die Segel. Das "Obergemach" (V. 8), steigernd ins dritte Stockwerk verlegt, dürfte dazu eine ähnliche Signalwirkung ausüben wie in Kap. 9. Und obgleich ausdrücklich der Tod des Unfallopfers konstatiert wird (ἤρθη νεκρός V. 9), vernimmt man von der Bestürzung der Zuschauer nur indirekt durch die beschwichtigenden Worte des Apostels, als er den einsetzenden Erfolg des Wunders bekannt gibt: "Beunruhigt euch nicht, denn seine Seele ist in ihm" (V. 10). Zuvor vollzieht er einen dem Synanachrosis-Ritus abgeschauten Akt (ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συμπεριλαβὼν εἶπεν "er warf sich über ihn, umfasste ihn und sagte"), aber die Abwehr magischer Missverständnisse ist entbehrlich, da sich die Funktion der Geste offenbar von der Heilung zur Diagnose verschoben hat. Paulus heilt Eutychus nicht, sondern er erspürt durch den Körperkontakt die Vorboten der bereits angebahnten Wiederbelebung. Wie die Erzählweise insinuiert, erholt sich der Verunglückte nur ganz allmählich, so dass der Augenschein noch nichts davon verrät und der Apostel die Umstehenden unterrichten muss. Entsprechend wird erst nach seinem Aufbruch am folgenden Morgen die volle Genesung konstatiert (V. 12). Doch obwohl sichtbare Fortschritte einstweilen auf sich warten lassen, ist sich Paulus des glücklichen Ausgangs so gewiss, dass er kein Hindernis sieht, unverzüglich zur Hauptsache zurückzukehren, also die Eucharistiefeier wiederaufzunehmen und mit seiner Predigt bis zur Abreise auszudehnen, die er im Morgengrauen ohne jede Nachtruhe antritt (V. 11). So ordnet sich die Totenerweckung als symptomatisches Intermezzo einem denkwürdigen Abendmahl ein. Die dienende Rolle dieser Wundergeschichte schlägt sich auch in einer nur noch schwachen Ausprägung gattungstypischer Züge nieder([70]). Wenn dann die Schlussnotiz resümiert: "sie wurden nicht wenig getröstet" (V. 12), wirkt die Einbettung in Paulus' Abschiedsgottesdienst dem Eindruck entgegen, der Trost sei nur aus dem Wunder geflossen. Die Gewichtsverteilung der Perikope verschiebt

([69]) Gegen die konträre Erklärung dieses Erzählzugs — der junge Mann sei gerade wegen der von den Leuchtern erzeugten Stickluft eingeschlummert — vgl. J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEKNT 3; Göttingen 1998) 502-503.

([70]) Vgl. den Einzelnachweis bei R. PESCH, *Die Apostelgeschichte.* 2. Teilband: Apg 13–23 (EKKNT 5/2; Zürich – Neukirchen-Vluyn 1986) 193.

den Akzent auf die eucharistische Gemeinschaft und die Verkündigung des Völkerapostels, ein bemerkenswerter Schritt, um der Überschätzung des Wunders als Glaubensbestärkung zu wehren.

In dieser Gestalt der Totenerweckungsgeschichte vermag auch ein tödlicher Unfall nicht die heitere Gelassenheit zu zerstören. Um seine rekordverdächtige Homilie fortzusetzen, braucht Paulus nicht einmal greifbare Effekte des Wunders abzuwarten. Nichts vergällt den Lesern das Schmunzeln über das ehrwürdige Alter und biblische Fundament der Predigtinkubation. Von Verdiensten der Beteiligten ist keine Rede mehr. Die Defunktionalisierung des Heilers zum Diagnosten markiert die Relokalisierung der heilenden Kraft im Abendmahl. Die umgehende Wiederbelebung wird zum Paradigma des trostvollen Geschehens in der Eucharistiefeier überhaupt, das sich in der Aufrichtung der Gemeinde manifestiert.

* * *

Der Durchgang betrachtete vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung; nimmt man hinzu, wie stark die Elischa-Version durch die נער-Schicht und die Elija-Fassung durch die Interaktion mit ihrem Kontext modifiziert werden, sind es sogar noch mehr. Was bewerkstelligen sie mit ihrem gemeinsamen Stoff?

Die *Elischa-Fassung* inszeniert die Totenerweckungserzählung als Vertrauenskrise des Gottesmannes, der ein Drama seiner Anhängerin korrespondiert. Der nur dieser Version eigene Vorspann baut ein Bild Elischas auf, das der Hauptteil gezielt unterminieren wird. Der Verlust seiner Heils- und Dankesgabe stellt das Vertrauensverhältnis zu seiner einst so loyalen Verehrerin auf eine harte Probe. Die schon in der Grundschicht angelegte Schwäche des Gottesmanns erschien einem Bearbeiter noch der Steigerung wert. Elischas Ringen um Glaubwürdigkeit endet nicht ohne Ambivalenzen. Das Zutun Gottes zum Geschehen wird überaus diskret behandelt. Nach alldem darf sich nicht einmal der Gottesmann seines Gottes völlig sicher sein. So charakterisiert die Elischa-Fassung das Paradox, den größten Reichtum an Details, trotzdem aber gerade an Schlüsselstellen Indeterminationsfelder aufzuweisen. Sie gestaltet die Totenerweckung als ein subtiles Lehrstück zum Verhältnis von Gott und Mensch, wie es in der berufsmäßigen Mittlergestalt zum Tragen kommt. Zwar steht am Schluss die Rettung und wird der Gottesmann von JHWH nicht im Stich gelassen, doch er bekommt zu spüren, dass das Handeln Gottes seiner Kontrolle entzogen bleibt. Danach müssen sich die Erwartungen an den Mittler richten.

Die *Elija-Version* macht sich die Schwäche Elischas in der Vorlage zunutze und verkehrt sie aus dem Wunsch, den Vorrang Elijas über seinen Nachfolger darzutun, in ihr Gegenteil. Sie präsentiert insofern das radikale Gegenprogramm zur נער-Schicht. Die reibungslose Effizienz seiner Fürsprache in einem Wunder gleicher Struktur und Anordnung erweist Elija als den größeren Gottesmann. Sein Status vor JHWH ist Teil einer abgezirkelten Welt, der Ambiguität und Rätsel fremd sind. Der JHWH dieser Geschichte handelt rundum berechenbar. In ihrer geradlinigen Theologie bildet das volltönende Schlussbekenntnis den folgerichtigen Höhepunkt. Am Ende ist das Verhältnis zwischen dem Gottesmann und der Witwe ebenso einträchtig wie jenes zwischen ihm und seinem Gott. In ihren Kontext eingepflanzt, transzendiert die Erzählung allerdings ihre internen Ziele und wandelt sich zu einer Beleggeschichte, die JHWHs unumschränkte Macht im Reich seiner vermeintlichen Konkurrenten erhellt und Elijas Autorität als Vorkämpfer der Alleinverehrung festigt.

Die *Petrus-Fassung* kennt keine echte Katastrophe mehr. Die frühe Nennung des Obergemachs stimmt von vornherein zuversichtlich: Dieser Tod wird Episode bleiben, weswegen an Erklärung schon gar kein Bedarf entsteht. Weil der Heiler an Stelle Christi handelt, kann der Erfolg keinem Zweifel unterliegen, und weil die Empfängerin des Wunders die Gemeinde ist, gibt es keinen Missklang zwischen ihr und dem Wundertäter. Mit der theologischen Entkomplikation schreitet der Schwund an erzählerischer Komplexität einher. Die Erweckung der Tabita ist ein Beispiel der unverbrauchten Zuversicht, die die Apostelgeschichte vor der Erfahrung der frühchristlichen Missionserfolge prägt. Indem das Wunder die Gemeinde aufrichtet, ist der Horizont der Geschichte allerdings nachhaltig erweitert, und der Zusammenhang von Verdienst und Belohnung wird aufgebrochen.

Die *Paulus-Fassung* exemplifiziert an der Totenerweckung das heilvolle Geschehen der Eucharistiefeier. Dazu übernimmt sie nur noch einzelne Motive ihrer Vorbilder und defunktionalisiert den Heiler zum Diagnosten.

Wenn der Eindruck nicht trügt, zeigen die verschiedenen Konkretionen ein und desselben Erzählgerüsts deutliche Zusammenhänge zwischen erzählerischer und theologischer Komplexität. Gleichwohl wäre es verfehlt, sie gegeneinander auszuspielen. Sie stehen für unterschiedliche Erfahrungen, und ihr Erhalt ist ein

Bekenntnis zu deren Gültigkeit. Diese Pluralität ist wesentliche Voraussetzung, dass die Bibel ihre Rolle als identitätsstiftendes Dokument einer großen Glaubensgemeinschaft erfüllen kann.

Department
of Ancient Near Eastern Studies
University of Stellenbosch
Matieland, ZA-7602
South Africa

Hermann-Josef STIPP

SUMMARY

The four successive versions of the story of the raising from the dead in 2 Kgs 4,8-37; 1 Kgs 17,17-24; Acts 9,36-42 and Acts 20,7-12 are very differently constructed narratives, tailored to diverse aims. The Elisha version organises the material as a man of God's struggle to be believed and draws from it a subtle lesson on the relationship between God and man, which shows itself in the figure of the professional mediator. The Elijah version on the contrary emphasises the sovereignty of the wonder worker and so demonstrates the superiority of Elijah over his successor. The Peter version assimilates the wonder worker to the example of Jesus and severs the connection between service and reward. In the Paul version, the raising from the dead exemplifies the saving event of the Eucharistic celebration. These diverse formulations show striking connections between narrative and theological complexity.

Ester, das adoptierte Waisenkind. Zur Adoption im Alten Testament

Die Annahme an Kindes statt (*adoptio filii loco*) ist gleichermaßen in Ägypten(1), Ugarit(2), Nuzi(3), Babylonien(4), Nippur und Assur(5) bekannt. Das Alte Testament kennt die Adoption in seinen legislativen Texten nicht. Außerbiblische Adoptionsurkunden für Israel sind nicht bekannt und werden im Alten Testament auch nicht erwähnt. Allerdings kann das Alte Testament in den narrativen Texten leise Andeutungen auf die Adoption nicht verbergen(6).

Das Adoptionsrecht ist ein Spezialfall des Familienrechtes, das auch das Erbrecht berührt. Die Adoption "hat den Zweck, demjenigen,

(1) Vgl. S. ALLAM, "De l'adoption en Egypte pharaonique", *OrAnt* 11 (1972) 277-295; Ders., "Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit", *URAÄ* 1 (1973) 258-267; Ders., "Papyrus Turin 2021: Another Adoption Extraordinary", Festschrift Théodoridès (Athene–Bruxelles 1993) 23-28; C.J. EYRE, "The Adoption Papyrus in Social Context", *JEA* 78 (1992) 207-221.

(2)Vgl. PRU III,54-56; III,64-65; III,70-71; III,75; sowie I. MENDELSOHN, "A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasse", *IEJ* 9 (1959) 180-183.

(3) Vgl. E.-M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi* (Paris 1938); Ders., "L'influence babylonienne à Nuzi", *JESHO* 5 (1962) 113-138.

(4) Vgl. vor allem CH § 185-194; P. KOSCHAKER, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḫammurapis, Königs von Babylon* (Leipzig 1917).

(5) Vgl. M. DAVID, Die Adoption im altbabylonischen Recht (LRWS 23; Leipzig 1927); E.C. STONE – D.I. OWEN, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-liṣṣur* (Mesopotamian Civilisation 3; Winona Lake 1991).

(6) Vgl. H.J. BOECKER, "Anmerkungen zur Adoption im Alten Testament", *ZAW* 86 (1974) 86-89; H. DONNER, "Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte", *OrAnt* 8 (1969) 87-119; S. FEIGIN, "Some Cases of Adoption in Israel", *JBL* 50 (1931) 186-200; F.W. KNOBLOCH, "Adoption", *ABD* I, 76-79; S. PAUL, "Adoption Formulae. A Study of Cuneiform and Biblical Legal Clauses", *Maarav* 2 (1979/80) 173-185; M.H. PRÉVOST, "Remarques sur l'Adoption dans la Bible", *RIDA* 14 (1967) 67-77; J. VAN SETERS, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel", *JBL* 87 (1968) 401-408; B. STADE, "'Auf Jemandes Knieen gebären' Gen. 30,3. 50,23. Hiob 3,12 und אבנים Exod. 1,16", *ZAW* 6 (1886) 143-156; R. YARON, "Varia on Adoption", *JJP* 15 (1965) 171-183.

der keine rechtmäßige Nachkommenschaft hat, eine künstliche zum Zwecke der Erhaltung der Familie zu verschaffen"(7). Mit der Annahme eines Kindes, vor allem eines Sohnes, sichert sich die kinderlose Familie ihr Fortbestehen. Mit dem Blick auf die Urkunden aus Nippur ergänzt E.C. Stone, "adoption provided the adoptee with the chance for upward social mobility that had been denied to him by birth, while the adopter received a measure of security" (8).

H. Donner hat in seiner basalen Studie exemplarische vorderorientalische Urkunden untersucht, dann vor allem die babylonisch-assyrischen Adoptionsformen beschrieben und mit den alttestamentlichen Texten verglichen. Nach seiner Überzeugung scheint in Israel "die Adoption nach dem erhaltenen Quellenbestande ganz ungeläufig gewesen zu sein" (9).

Wenn die Institution der Adoption ein den Nachbarn Israels selbstverständliches Recht war, ist in einem ersten Schritt zu klären, ob sich im Alten Testament tatsächlich keine Spuren der Annahme an Kindes statt finden. Schließlich drängt sich die Frage auf, warum die Hinweise auf die Adoption im Alten Orient so zahlreich, im Alten Testament dagegen allein in den erzählenden Texten und dann so spaurlich sind. In der gegenwärtigen Forschung wird nur unzureichend bedacht, weshalb die Adoption im Alten Testament, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle spielt (10). Das Problem ist aber sehr wohl erkannt (11).

I

Das Alte Testament überliefert keine Adoptionsurkunden (12). Selbst allgemeine legislative Bestimmungen zur Adoption, wie sie

(7) DAVID, *Adoption*, 1.

(8) STONE, *Adoption*, 33.

(9) DONNER, "Adoption", 112.

(10) Vgl. DONNER, "Adoption", 111-114; FEIGIN, "Cases", 193-194; KNOBLOCH, "Adoption", 79.

(11) Vgl. BOECKER, "Anmerkungen", 87.

(12) Um mit Blick auf die alttestamentlichen Texte einen Eindruck von der Form und Funktion einer solchen Urkunde zu erhalten, bieten wir eine Adoptionsurkunde (BE 6/2 24) aus dem altbabylonischen Nippur. Das vollständig erhaltene Dokument berichtet die Adoption zweier Brüder durch ein kinderloses Ehepaar. Weitere Motive, wie die Adoption zur Versorgung der Eheleute im Alter oder die Androhung des Verkaufes als Sklaven bei Ungehorsam, notiert die Urkunde nicht. Datiert wird sie in die Regierunszeit Samsuiluna (1749-1712) ins Jahr 1746:

sich im Codex Hammurapi (CH 185-194) finden, suchen wir im Pentateuch vergeblich. Auch der umfassende Katalog der Inzestverbote führt das adoptierte Kind nicht auf (Lev 18,1-21). Auf

---

"Ea-iddinam son of Ipquša and Kuritum his wife have adopted Ili-iddinam the eldest brother and Ili-ummati his brother as their sons and have made them their heirs. House and field — all that there is — after the eldest son has taken his preference portion, they will divide equally by casting lots. In future if Ili-iddinam the eldest brother and Ili-ummati his brother say to Ea-iddinam their father and to Kuritum their mother, 'You are not our father, you are not our mother', they will forfeit house and field — all that there is — and will be given away for silver. And if Ea-iddinam and Kuritum his wife say to Ili-iddinam their son and to Ili-ummati his brother, 'You are not our sons,' they will forfeit house and field — all that there is — and will pay 1 mina of silver. In mutual agreement they have sworn in the name of the king" (Übersetzung nach STONE – OWEN, *Adoption*, 46).

Unter Zeugen haben die beteiligten Eheleute mit dem Schwur auf den Namen des Königs die urkundliche Vereinbarung bekräftigt. Das Dokument regelt die Annahme der Eheleute Ea-iddinam, der Sohn des Ipquša (Z. 3), und seiner Ehefrau Kuritum (Z. 4), der Brüder Ili-iddinam (Z. 1) und Ili-ummati (Z. 2) an Kindes statt. Mit dem Adoptionsformular *nam-dumu-ni-šè ba-da-an-ri* "sie haben als Sohn angenommen" wird der Rechtsakt (Z. 5) ausgedrückt (vgl. PAUL, "Adoption", 173-185). Gleichzeitig ist mit der Adoption die Einsetzung der beiden Brüder zu Erben *ibila* (Z. 6) verbunden, wobei dem älteren das Vorzugserbrecht eingeräumt wird. Da keine weiteren Kinder des Ehepaares erwähnt werden, können wir davon ausgehen, daß die Ehe bislang kinderlos gewesen ist. Ob es sich bei den Brüdern um Waisenkinder, Findelkinder oder zur Adoption freigegebene Kinder handelt, geht aus dem Dokument nicht hervor. Über das Alter der Söhne erfahren wir ebenfalls nichts.

Der Adoptionsvertrag regelt gleichzeitig die Bedingungen für eine mögliche Auflösung des Rechtsverhältnisses (Z. 12-28). Wenn die angenommenen Söhne ihrerseits die Adoption auflösen, verwirken sie ihr Erbe und können gegen Silber weggegeben werden. Lösen die Eltern die Adoption auf, verwirken sie ebenfalls ihren Besitz und müssen 1 Mine Silber zahlen (Z. 28). In der Urkunde wird kein Adoptionspreis für die leiblichen Eltern oder den rechtlichen Vormund erwähnt. Die Ortsangabe ist in dem Schwur, der sich auf den König bezieht, impliziert (Z. 29-30).

Im Blick auf die alttestamentlichen Texte können wir nun wesentliche Charakteristika der vorgestellten Adoptionsurkunde festhalten. Widmen wir uns zunächst dem Adoptor. Nach der von E.C. Stone an den altbabylonischen Urkunden entwickelten Typologie können alle denkbar möglichen Personen einen Sohn oder mehrere Söhne adoptieren: "1. a man alone adopts one or more sons, 2. a man and his wife adopt one or more sons, 3. the sons from a previous marriage are adopted by the new spouse, and 4. a woman alone is the adopter (probable) or the adoptee" (STONE, *Adoption*, 3-5).

E.C. Stone stellt sechs Kriterien für die Adoption zusammen: "1. Namensübertragung auf den Adoptierten, 2. der Adoptierte wird allgemein als

die urkundliche Bezeugung einer Annahme an Kindes statt bietet das Alte Testament keinerlei Hinweise. Lev 18,9 spielt nicht auf ein Adoptivkind an, sondern auf ein außerhalb des Elternhauses aufgewachsenes oder ein bei Wiederheirat mit ins Haus gebrachtes Mädchen an [13]. Lediglich in den narrativen Texten finden wir einige Hinweise auf die Adoption. Ob es sich dabei tatsächlich um die Rechtsinstitution der Annahme an Kindes statt handelt, ist nun zu prüfen. Eine kultische Adoption, wie sie zweifelsfrei für Ägypten belegt ist [14] und dann auch bei der Inthronisation des Königs durch Jahwe anklingt (2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 2,7; 89,27; Jes 9,5), schließen wir von vornherein aus unseren Überlegungen aus.

1. Unser erster Text ist im Rahmen der Geburtserzählung Mose überliefert (Ex 2,9-10). Die vom Pharao angeordnete Ermordung der männlichen hebräischen Säuglinge (Ex 1,15-17) veranlaßt die Mutter des Mose dazu, ihr Kind auszusetzten (Ex 2,2-3). Als die Tochter des Pharao das Findelkind entdeckt, läßt sie die hebräische Mutter des Kindes rufen. Die ägyptische Prinzessin befiehlt ihr nun, das Kind wieder mit sich zu nehmen und es zu stillen (Ex 2,9). Wörtlich

---

Erbe eingesetzt, 3. die Erbschaft wird genau beschrieben, 4. der Adoptierte schwört, den Adoptoren zu versorgen oder 5. er wird als Sklave verkauft, 6. die Adoptoren zahlen einen Adoptionspreis" (vgl. STONE, *Adoption*, 4).

Die Adoptionsurkunden werden im allgemeinen mit einer Orts- und Zeitangabe versehen. Neben dem Namen des Adoptors bzw. bei Eheleuten der Adoptoren führt die Urkunde den Namen des angenommenen Sohnes auf. Zur eindeutigen Identifikation werden beim Adoptor und Adoptanten der Vatersname mitangegeben. Nimmt eine Ehepaar ein oder mehrere Söhne an, führt die Urkunde den Namen der Frau an und bezeichnet sie als die Ehefrau des zuvor genannten. Der Rechtsakt wird durch das Adoptionsformular ausgedrückt. Unmißverständlich heißt es, daß der Adoptant *zur Sohnschaft gebunden* oder *als Sohn angenommen* wird.

Zahlreiche altbabylonische Urkunden teilen auch den Zweck der Adoption mit: 1. Kinderlose Paare setzten den Adoptanten als Erben ein, 2. die bedrohte Familientradition wird fortgeführt, 3. die Versorgung der Eltern im Alter wird durch den Sohn und dessen Nachkommen gesichert. So gehören erbrechtliche Bestimmungen ebenso wie Bestimmungen über die Auflösung der Adoption zum festen Bestandteil des Vertrages. Sie sind Teil der bisweilen ausführlichen Adoptionsvereinbarungen, die gelegentlich auch den Adoptionspreis regeln. Durch einen Siegelabdruck und den genannten Zeugen wird der Vertrag rechtsgültig (vgl. ausführlich DONNER, "Adoption", 94-96).

(13) Vgl. J.E. HARTLEY, *Leviticus* (WBC 4; Dallas 1992) 295.

(14) Vgl. A. LEAHY, "The Adoption of Ankhnesneferibre at Karnak", *JEA* 82 (1996) 145-165.

heißt es היליכי את־הילד הזה והינקהו לי *nimm dieses Kind und stille es mir!* Der Kontext erschließt den Sinn des Verses eindeutig. Die eigene Mutter wird von der Tochter des Pharaos aufgefordert, das Stillkind zu säugen und aufzuziehen. Dafür verspricht sie ihr Lohn: ואני אתן את־שׂכרך "und ich werde dir Lohn geben" (Ex 2,9). Diese Abmachung ist nur vor dem Hintergrund der vom Pharao angeordneten Ermordung der Säuglinge verständlich.

Als der Säugling herangewachsen ist, bringt die leibliche Mutter ihren Sohn zur Tochter des Pharao, die ihn Mose nennt (Ex 2,10). Dann notiert der Erzähler: ויהי־לה לבן "und er war für sie zum Sohn" (Ex 2,10). Die Septuaginta folgt darin der hebräischen Vorlage und übersetzt καὶ ἐγενήθη αὐτῇ εἰς υἱόν.

M. Noth versteht diese Notiz als einen Rechtsakt. "Sie adoptiert den Knaben", einschränkend fügt er jedoch hinzu, "so als könnte eine Pharaonentocher aus eigenem Entschluß einen solchen Rechtsakt vornehmen" ([15]). Tatsächlich sprechen einige Indizien dafür, daß es sich bei der Aufnahme des Kindes nicht um eine Adoption handelt: Die vorausgesetzte Freigabe zur Adoption fehlt. Sprachlich ist nicht, wie Noth irrtümlich übersetzt, von einer Annahme des Knaben die Rede. Anders als in Est 2,7 spricht der Erzähler lediglich von ויהי. Daß sich die Tochter des Pharaos dem Erlaß ihres Vaters widersetzt (Ex 1,15-16) und wissentlich einen hebräischen Knaben adoptiert, der eigentlich hätte getötet werden sollen, ist historisch unwahrscheinlich. Von einem Rechtsakt, der dann ja auch den verborgenen Auftrag der Prinzessin aufdecken würde, berichtet der Text nichts.

Positiv gesprochen befiehlt die Tochter des Pharaos der leiblichen Mutter des Mose für den Säugling gegen Lohn eine Amme zu sein. Die Abmachung zwischen der ägyptischen Königstochter und der Mutter des Mose ersetzt den Aufziehvertrag. Als der Knabe dann an den Hof kommt, wird er sicherlich von Höflingen erzogen (Dan 1,3-5.11.18). Inwieweit die Tochter des Pharao der Vormund des Knaben wird, kann nicht beantwortet werden. Es ist leicht verständlich, daß schon der Anblick des ausgesetzten Säuglinges das Mitgefühl der Tochter des Pharaos weckt. Später nimmt sie den Knaben wie eine Mentorin zur Erziehung an, aber sie adoptiert ihn nicht.

([15]) M. NOTH, *Das zweite Buch Mose – Exodus* (ATD 5; Göttingen 1959, [6]1978) 15.

Auch religionssoziologische Erwägungen sprechen gegen die Adoption: Ein am Hof als Ägypter erzogener Mose könnte sich nicht für ein Volk verwenden, dem er selbst durch die Adoption und Erziehung bei Hofe rechtlich wie religiös entfremdet worden wäre (so 1 Kön 11,19-20).

2. Gelegentlich wird auch Rut 4,13-17 für die alttestamentliche Adoption geltend gemacht. Nach ihrer Heirat mit Boas gebärt Rut einen Sohn. Die benachbarten Frauen freuen sich mit der Schwiegermutter Noomi über ihr Kindeskind (Rut 4,14-15) und nennen es Obed (V. 17)([16]). Weiter heißt es

> ותקח נעמי את־הילד ותשתהו בחיקה ותהי־לו לאמנת
> "und Noomi nahm das Kind, und sie legte es in ihren Schoß, und sie war seine Hüterin".

Daß die Großmutter das Kind auf ihren Schoß legt, ist zweifellos ein üblicher, liebkosender Gestus mit dem sie ihren ersten und einzigen Enkelsohn empfängt. Drei Aussagen macht der Dichter über das Verhältnis von der Großmutter zu ihrem Enkelsohn: 1. Noomi nimmt das Kind und legt es 2. auf ihren Schoß, 3. ist sie seine אמנת "Hüterin".

Die Deutung der Geste ist umstritten: Als Amme kommt Noomi nicht in Frage, die Schwiegermutter Ruts ist zum Stillen viel zu alt. Die Stillzeit ihrer eigenen erwachsenen und inzwischen verstorbenen Söhne liegt Jahrzehnte zurück, Brustmilch hat sie lange nicht mehr (Rut 1,4-5). Wie schon die Mutter Mose stillt vermutlich auch Rut ihren Sohn die ersten Jahre selbst (Ex 2,9). "Daß Naemi Obed an ihren Busen legt, bedeutet im Lichte der Vergleichsstellen soviel wie die Erklärung: 'ich will dich halten, wie die Mutter ihren Säugling hält'" ([17]).

Adoptiert hat Noomi ihren Enkelsohn nicht. Wie in Est 2,7 wählt der Erzähler zwar das Verb לקח, allerdings fehlt das zweite Glied in der Redewendung (V. 16). Noomi nimmt das Kind nicht als Sohn an, sie faßt es und legt es auf ihren Schoß (Gen 48,12; Num 11,12; Spr 16,33). Zur Adoption fehlt auch jede Veranlassung: Weder berichtet der Erzähler, daß die Eltern verstorben sind, und das Kind verwaist ist, noch berichtet er von der Freigabe zur Adoption noch

([16]) Vgl. R.L. HUBBARD, "Ruth IV 17. A New Solution", *VT* 38 (1988) 293-301.

([17]) So L. KÖHLER, "Die Adoptionsform von Ruth 4,16", *ZAW* 29 (1909) 313.

von einem entsprechenden Rechtsakt. Auch eine symbolische Adoption beschreibt der Dichter nicht ([18]). "Der Gestus ist kein juristischer Akt der Annahme als 'Erbsohn' oder gar der Adoption. Über die rechtliche Stellung des Kindes ist längst in der Rechtsversammlung im Tor entschieden worden" ([19]). Noomi ist die Hüterin ihres Enkelsohnes Obed, der Dichter benutzt dieselbe Vokabel אמן wie in Est 2,7.

Daß die leibliche Mutter hier völlig in den Hintergrund tritt, hat ethnisch-religiöse Gründe: Da Rut Moabiter ist und ihr und des Boas Sohn Obed nach der angefügten Genealogie als der Großvater Davids angesehen wird, ist es die vorbildliche Jüdin Noomi, die den Vatersvater des großen Königs Israels erzieht (Rut 4,17-22). Dadurch erhält Obed eine jüdische Legitimation, obwohl er der Abstammung nach trotz des judäischen Vaters Boas eindeutig ein in Bethlehem geborerener Moabiter ist (Rut 1,4-5.19; 2,1; 4,3) ([20]).

3. Der Notiz in Rut ist auch die Segenslegitimation Jakobs verwandt (Gen 48,5). Als der ergreiste Patriarch im Sterben liegt (Gen 47,28-29), besucht ihn Josef mit seinen Söhnen Manasse und Efraim (Gen 48,1-2). In der anschließenden Rede Jakobs fällt dann eine Anspielung, die gelegentlich als ein Hinweis auf eine Adoption verstanden wird (Gen 48,3-7). Gewöhnlich wird der kohärente Text der priesterlichen Tradition zugeordnet ([21]). Neuerdings geht nach Chr. Levin der Einschub Gen 43,3-7 auf eine nachendredaktionelle Ergänzung (R^S) zurück ([22]).

Einigkeit herrscht über die Funktion der Episode: Sie führt die beiden wichtigsten Stämme des Nordreiches, Efraim und Manasse, nachträglich in die Komposition ein. Unser Augenmerk richtet sich auf die beiden V. 5-6. Jakob erzählt Josef und seinen beiden Enkelsöhnen, daß ihm Gott in Lus erschienen ist (V. 3), ihn gesegnet und ihm die Mehrungs-, Land- und Nachkommensverheißung gemacht hat (V. 4). Darauf schließt sich die schmucklose, aber folgenreiche Bemerkung Jakobs an, daß die beiden in Ägypten geborenen Söhne Josefs "Efraim und Manasse wie Ruben und

([18]) Vgl. KÖHLER, "Adoptionsform", 313-314.

([19]) E. ZENGER, *Das Buch Ruth* (ZBK 8; Zürich 1985, [2]1992) 97.

([20]) Vgl. D.N. FEWELL – D.M. GUNN, "'A Son is Born to Naomi!' Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth", *JSOT* 40 (1988) 99-108.

([21]) Vgl. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin [2]1889, [3]1899, ND 1963) 59.

([22]) Vgl. Chr. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1992) 311.

Simeon für ihn sind" (V. 5). Efraim und Manasse werden Ruben und Simeon gleichgestellt.

Die Situation der Abschiedsrede Jakobs ist der Exposition der Testamentenliteratur verwandt: Der greise, auf dem Sterbebett liegende Jakob macht seinem Sohn Josef sein Vermächtnis. Die Rede Jakobs erhält dadurch den Charakter eines letzten Willens (Gen 47,29; 48,1.21; 49,1-2). So wie einst der listige Jakob sich den Segen des alten, halb erblindeten Isaak erschlichen hat (Gen 27,1.27-29), so setzt der Patriarch mit seiner durch die Sterbeszene verstärkten Autorität die beiden Enkelsöhne Efraim und Manasse in ihr Erbe ein, indem er sie seinen leiblichen Söhnen Ruben und Simeon gleichstellt, worauf schon das vergleichende כ hinweist (V. 5). Jakob spricht seinen Enkeln dasselbe Erbteil zu, das auch seinen Söhnen gilt: Am verheißenen Land Israel erhalten Manasse und Efraim ihren gleichwertigen Anteil (Dtn 21,15-17), ihnen gilt der Segen Mose (Dtn 33,17). Mit derselben Formulierung regelt dann Jakob auch das Verhältnis der späteren männlichen Nachkommen Josefs: Alle weiteren Söhne Josefs, so der Erzvater zu seinem Sohn, sollen dann לך יהיו *für dich sein.* Sie sind vom Erbe Israels und aus der Genealogie ausgeschlossen (V. 6).

Rechtlich liegt keine Adoption der beiden Enkelsöhne durch Jakob vor ([23]). Da die leiblichen Eltern der Söhne leben, besteht für die Adoption durch den zumal auf dem Sterbebett liegenden Großvater wie bei Rut kein Anlaß. Die beiden Enkelsöhne Jakobs werden nicht adoptiert, sie werden erbrechtlich den leiblichen Söhnen gleichgestellt. Bei der Formulierung יהיו־לי in V. 5 handelt es sich nicht um eine Adoptionsformel, sondern um eine erbrechtliche Übertragung ([24]). Im Kontext der Erzählung wirkt der nachfolgende Segen des Patriarchen wie eine zusätzliche Autorisation (Gen 48,15-20).

Komplizierter werden die Verhältnisse noch dadurch, daß die beiden Enkelsöhne Efraim und Manasse Söhne der ägyptischen Priesterstochter Asenat sind (Gen 41,45.50-52) ([25]). Ethnisch werden die beiden Halbägypter Manasse und Efraim nostrifiziert und

([23]) So irrtümlich FEIGIN, "Cases", 193; sowie LEVIN, *Jahwist*, 311; umsichtiger E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 251-253.

([24]) Vgl. MENDELSOHN, "Parallel", 180-183.

([25]) Vgl. H.M. WAHL, "Das Motiv des 'Aufstiegs' in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel", *ZAW* 112 (2000).

erbrechtlich den eigenen Söhnen Jakobs gleichgestellt. Durch die Nostrifikation werden die beiden Enkelsöhne in die patrilineare Genealogie Israels eingebunden([26]). Literarhistorisch trägt der Einschub (Gen 43,3-7) eine theologische Legitimation der späteren Siedlungsverhältnisse der Stämme in Israel nach (Num 26,28-37; Jos 16,4–17,18).

4. Völlig anders gelagert ist die stellvertretende Geburt der Leibmägde von Lea und Rahel (Gen 30,3-13). Die Erzählung vom Gebärwettstreit der beiden Ahnfrauen beginnt mit dem Motiv der Unfruchtbarkeit der Ahnfrau. Der Konflikt ist damit motiviert, daß Jakob Rahel vor Lea bevorzugt, Jahwe darauf reagiert und Lea fruchtbar macht, Rahel aber mit Unfruchtbarkeit schlägt (Gen 29,30-31). So kommt es, daß die zurückgesetzte Lea hintereinander vier Söhne gebärt (Gen 29,32-35), Rahel aber nicht empfängt. In dieser Not schickt sie ihre Leibmagd Bilha zu Jakob, daß sie ihr Recht verschaffen und ihr einen Sohn gebären soll (Gen 30,1-3). Die Redewendung ותלד על־ברכי *und sie soll auf meinem Schoß gebären* beschreibt die stellvertretende Geburt eines Sohnes ihres Ehemannes durch die Leibmagd (Gen 30,3), ein alter Adoptionsritus ist hierin nicht zu erkennen([27]). Gezeugt ist der Sohn vom Vater Jakob, getragen und geboren stellvertretend für die Ahnfrau von ihrer Magd Bilha. Das bestätigt auch der Nachsatz, *damit auch ich durch sie zu Kindern komme* (Gen 30,3).

Schon die Exposition der Szene deutet darauf hin, daß Rahel Jakob drängt. Ihre massive Aufforderung klingt wie ein Rechtsanspruch: *Schaffe mir Söhne, und wenn nicht, sterbe ich!* (Gen 30,1). I. Fischer kommentiert: "Bei der Übergabe einer leibeigenen Sklavin an den Eheman durch seine Ehefrau zum Zweck des Kindergebärens handelt es sich offensichtlich um eine altorientalische Rechtsinstitution. Blieb eine Ehe mit einer Hauptfrau, aus welchen Gründen auch immer, kinderlos, so war die Frau verpflichtet, dem Ehemann eine Sklavin zuzuführen, mit der er Kinder haben konnte" ([28]).

Rahel gebärt durch Bilha dann ihre Söhne Dan (Gen 30,6) und Naftali (Gen 30,8), auch Lea bekommt durch ihre Leibmagd Silpa

([26]) Vgl. H. UTZSCHNEIDER, "Patrilinearität im alten Israel — eine Studie zur Familie und ihrer Religion", *BN* 56 (1991) 60-97.

([27]) So STADE, "Auf Jemandes Knieen gebären", 143-148.

([28]) I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels.* Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222; Berlin–New York 1994) 97.

die beiden Söhne Gad (Gen 30,11) und Asser (Gen 30,13). Endlich erhört Jahwe Rahel und sie gebärt ihren eigenen Sohn Josef (Gen 30,24). Die vier von den Leibmägden geborenen Söhne Jakobs müssen nicht eigens adoptiert werden, sie sind ja leibliche Söhne des Patriarchen. Mütterlicherseits gelten sie schon mit der Geburt auf dem Schoß der Ahnfrau als deren leiblichen Kinder. Die Ahnfrauen sind es auch, die ihre stellvertretend getragenen und geborenen Söhne benennen. Eine Adoption liegt also nicht vor, auch der Begriff Leihmutterschaft paßt für die Leibmägde nicht. Die Leibmägde gebären stellvertretend für die Ahnfrauen, die durch sie geborenen Söhne gelten als leibliche Kinder von Lea und Rahel.

5. Unser letzter Text führt uns ins Buch Ester. Dort werden in Est 2,5-7 die beiden jüdischen Protagonisten, Mordechai und Ester, eingeführt. Mordechai gehört zu den unter König Jojachin von Nebukadnezzar nach Babylon deportierten Juden (V. 6). Von diesem Mordechai berichtet der Erzähler weiter, daß er der Vormund einer gewissen Hadassa ist, die Ester genannt wird (V. 7). Ihrem natürlichen Verwandschaftsverhältnis nach handelt es sich bei den beiden Protagonisten um Vetter und Base: Esters Vater ist der Bruder von Mordechais Vater (V. 7).

Für die verwaiste Ester ist Mordechai zunächst אמן gewesen. Die Etymologie des Wortstammes אמן "omen", der uns schon in Rut 4,16 begegnete, ist nicht ganz eindeutig. Vermutlich geht das Wort auf die akkadische Wurzel *ummanu* "Handwerker" zurück([29]). Das hebräische Lehnwort bedeutet dann soviel wie "Vormund, Wärter von Kindern" und "Amme" (Num 11,12; 2 Sam 4,4; 2 Kön 10,1-5; Jes 49,23; Rut 4,16). Dieses Verständnis teilt die griechische Tradition in beiden Versionen (2,7): B liest καὶ ἦν τούτῳ παῖς θρεπτή, A hat καὶ ἦν ἐκτρέφων πιστῶς τὴν Εσθηρ. Für beide Fassungen ist unstrittig, daß Ester von Mordechai "ernährt" und "aufgezogen" wird.

Doch Mordechai ist nach der alttestamentlichen Überlieferung mehr als ihr Ziehvater oder Vormund. Begründend erklärt der Erzähler, daß Mordechai seine Base Ester beim Tod ihres Vaters und ihrer Mutter als Tochter angenommen hat (Est 2,7.15). Die Voraussetzungen für die Adoption sind erfüllt: Als Ester eine Vollwaise wird, da לקחה מרדכי לו לבת "nahm Mordechai sie zur

([29]) Vgl. W.F. ALBRIGHT, "A Prince of Taanah in the Fifteenth Century B.C.", *BASOR* 94 (1944) 18.

Tochter". Die Redewendung ähnelt dem ugaritischen und altbabylonischen Adoptionsformular ([30]). Mit der Adoption wird die Vollwaise Ester zur Adoptivtochter Mordechais und dadurch in der unsicheren Situation des Exils rechtlich und sozial geschützt ([31]).

Dieser einzige deutliche Hinweis auf eine Adoption im Alten Testament ging schon den Übersetzern der Septuaginta zu weit. G übersetzt in B 2,7 frei und erklärt in einer Apposition, ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα "Mordechai erzog Ester für sich selbst als (Ehe)frau" ([32]). Einfacher, aber nicht weniger wirkungsvoll gehen die Rabbinen mit dem Text um. Sie konjizieren בת zu בית. Metaphorisch interpretiert wird Ester so zur (Haus)frau Mordechais (b Meg 13a)([33]). Beide Traditionen vertuschen durch ihre Interpretation geschickt die Anspielung des hebräischen Textes auf eine Adoption. J.D. Levenson erklärt die Eingriffe der Septuaginta und der Rabbinen damit, daß durch die Heirat von Mordechai und Ester die Königin nicht gegen die jüdischen Ehegesetze verstößt, die eine Mischehe mit einem Heiden untersagen ([34]). Allerdings greift diese Erklärung zu kurz: Zunächst berichtet das Buch eine Eheschließung von Mordechai und Ester nicht. Und auch auf das aus der Heirat resultierende Problem der Doppelehe mit Mordechai und dem König gehen die Rabbinen ebensowenig ein wie die interpretierenden Übersetzer der Septuaginta.

Zwischenergebnis: Blicken wir auf die behandelten Texte zurück, können wir festhalten, daß das Alte Testament an keiner Stelle eindeutig von einer Annahme an Kindes statt spricht. Ein eindeutiger Rechtsakt zwischen dem Adoptoren, dem Adoptanten und dessen Eltern, wie er in der Umwelt zahlreich begegnet, ist im Alten Testament nicht belegt. Der einzige Fall, der eine Adoption suggeriert, ist die Annahme der Ester durch Mordechai. Da das Mädchen eine Vollwaise ist und als natürlicher Verwandter nur Mordechai erwähnt wird, sind die Voraussetzungen für eine

([30]) Nach DONNER, "Adoption", 105, handelt es sich nicht um eine Adoption, weil der Begriff אמן fällt.

([31]) Vgl. L. DAY, *Three Faces of a Queen.* Characterization in the Books of Esther (JSOTSS 186; Sheffield 1995) 181-182; 187-189.

([32]) Vgl. DAY, *Faces*, 36.

([33]) Vgl. M. ZLOTOWITZ, *The Megillah: The Book of Esther.* A New Translation With a Commentary Anthologized From Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources (The ArtScroll Tanach Series; New York 1969, ²1976, ND 1987) xxxi-xxxii; 56-57.

([34]) Vgl. J.D. LEVENSON, *Esther* (OTL; Louisville 1997) 58.

Kindesadoption bereits erfüllt. Die Situation im Exil und das junge Alter des Mädchens legen nahe, daß der Vetter die Base adoptiert hat. Sprachlich ähnelt die Redewendung לקחה מרדכי לו לבת "und Mordechai nahm sie als Tochter an" einem Adoptionsformular.

II

Das bisherige Ergebnis wirft eine grundsätzliche Frage auf: Setzten wir voraus, daß Israel spätestens seit dem Exil die bei seinen Nachbarn geläufige Adoption von Kindern kannte, ist zu erklären, warum diese Praxis im Alten Testament auch in der späteren Literatur nahezu keine Rolle spielt. Warum schlägt sich das gängige altorientalische Adoptionsrecht im Alten Testament nur marginal nieder? Warum tritt beispielsweise das Adoptionsrecht in den narrativen Texten gegenüber dem Erstgeburtsrecht (Gen 25,29-34; 27,1-40, Dtn 21,15-17) völlig in den Hintergrund? Warum behandelt beispielsweise die nomistische Literatur, die wiederholt das Erbrecht für Töchter regelt (Num 27,1-11; 36,1-13), die Adoption gar nicht?

S. Feigin führt sozialrechtliche Gründe dafür an, daß die Adoption im Alten Testament nicht eindeutig erwähnt wird: "1) Cases of adoption not mentioned in the Scriptures by mere accident. 2) The man is rarely childless in the polygamous family and not every woman who may happen to be childless was in a position to adopt. 3) Leviritical marriage which in earlier times extended to all members of the family, not merely to a brother, naturally acted as a preventive against childless families" ([35]). Ähnlich argumentiert H. Donner. "Die Fortsetzung der Familie beim Ausbleiben der männlichen Leibeserben konnte in den vermutlich wenigen Fällen, in denen sich nicht schon durch die Legitimation von Kindern minderen Rechtes seitens des Inhabers der *patria potestas* garantiert war, auf dem Wege über die Leviratsehe gesichert werden" ([36]).

Doch die Erklärungen ruhen auf Trugschlüssen: Die in Dtn 25,5-10 geregelte Schwagerehe, nach der einer der Brüder des Verstorbenen verpflichtet ist, die Witwe zu heiraten, damit aus dieser Verbindung zumindest ein männlicher Nachkomme hervorgeht, der dann als Sohn des Verstorbenen angesehen wird, kann nicht erklären, warum Israel die Adoption nicht kennt. Die Leviratsehe setzt erstens

([35]) FEIGIN, "Cases", 193-194.
([36]) DONNER, "Adoption", 112.

die schon in Dtn 25,7-10 bezweifelte Bereitschaft des Schwagers, zweitens überhaupt einen heiratsfähigen Bruder des Verstorbenen voraus. Drittens sind die rechtlichen Regelungen erst in einem literarhistorisch späten Stratum greifbar([37]). Viertens kann auch die Leviratsehe nicht grundsätzlich die Unfruchtbarkeit von Frauen beheben, die sowohl S. Feigin als auch H. Donner zudem unbegründet für eine seltene Ausnahme halten. An die Impotenz von Männern wird gar nicht gedacht. Das Alte Testament selbst erwähnt aber an einigen Stellen die Kinderlosigkeit (Ex 23,26; Dtn 7,14; 1 Sam 2,5; Jes 54,1; Weish 3,13-14)([38]). Fünftens, auch die stellvertretende Geburt durch die Leibmagd (Gen 29,31–30,24) ist wie die Polygamie nur auf die Retrospektive von Schriftstellern der späten Königszeit und der nachfolgenden Epochen auf die Väterzeit und deren halbnomadische Sitten beschränkt([39]). Sechstens, wenn in unterschiedlichen Epochen von Ägypten über Ugarit bis Babylonien in unterschiedlichen Kulturen ein offensichtlich ausgeprägtes Bedürfnis nach der Kindesadoption besteht, ist es überaus zweifelhaft, daß Israel als einziges Volk des Vorderen Orients zu keiner Zeit die Sorge um die Nachkommenschaft kennt.

Da die bislang gegebenen Erklärungen offensichtlich unzureichend sind, müssen wir erneut fragen, warum das Alte Testament nicht einen einzigen eindeutigen Fall einer Adoption erwähnt:

1.Die Gefährdung der Nachkommenschaft ist ein basaler alttestamentlicher Topos, der in dem Kontext der Adoption zu behandeln ist. Die Gefährung der Nachkommenschaft drückt sich besonders in den Vätererzählungen im Motiv der Unfruchtbarkeit der Ahnfrau aus. Lapidar streut der Erzähler ein: ותהי שׂרי עקרה "und Sara war unfruchtbar" (Gen 11,30), dann כי עקרה הוא "denn sie (Rebekka) war unfruchtbar" (Gen 25,21), und schließlich ורחל עקרה "und Rahel war unfruchtbar" (Gen 29,31).

([37]) Vgl. F. FECHTER, *Die Familie in der Nachexilszeit.* Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments (BZAW 264; Berlin–New York 1998) 258-265.

([38]) Vgl. M. BURROWS, "Levirate Marriage in Israel", *JBL* 59 (1940) 23-33; Ders., "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage", *BASOR* 77 (1940) 2-15; P. CRUVEILHIER, "Le lévirat chez les Hébreux et les Assyriens", *RB* 34 (1925) 524-546; P. KOSCHAKER, "Zum Levirat nach hethitischem Recht", *RHAs* 3 (1933) 77-89.

([39]) Vgl. M.A. MORRISON, "The Jacob and Laban Narrative in the Light of Near Eastern Sources", *BA* 46 (1983) 155-164; R.R. WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World* (YNER 7; New Haven–London 1977) 184-186.

Bis auf die ungeliebte Lea sind alle Ahnfrauen Israels von der Kinderlosigkeit bedroht: Das Motiv der Unfruchtbarkeit der Ahnfrau hängt unmittelbar mit dem Willen Jahwes zusammen. Er ist es, der dem kinderlosen Paar Abraham und Sara noch im hohen Alter einen Sohn schenkt (Gen 11,30; 15,1-5; 16,1; 18,11-15; 21,1-7)(40); er erhört Isaaks Fürbitte für seine unfruchtbare Frau Rebekka und segnet sie mit Zwillingen (Gen 25,21-22); er verschließt den Schoß der bevorzugten Rahel (Gen 29,31) und schenkt ihr am Ende doch noch einen leiblichen Sohn (Gen 30,22). Allein die von Jakob zurückgesetzte Lea ist nicht von der Kinderlosigkeit bedroht (Gen 29,31-35).

Neben den Vätererzählungen begegnet das Motiv der Unfruchtbarkeit noch vereinzelt in spätalttestamentlichen Texten. Traditionsgeschichtlich sind diese Belege von den Texten des Jahwisten abhängig. In Ri 13,2-5 kündigt ein Engel der unfruchtbaren Frau des Manoach an, daß sie einen Geweihten Gottes gebären wird(41). Ijob 24,21 führt die Unfruchtbare als eine der *personae miserae* auf(42). Die beiden übrigen Belege berichten von der Überwindung der Unfruchtbarkeit (1 Sam 2,5; Ps 113,9)(43).

Seit H. Gunkel werden die drei basalen Texte, die von der Unfruchtbarkeit der Ahnfrauen berichten, dem Jahwisten zugesprochen (Gen 11,30; 25,21 und 29,31)(44). Für E. Blum gehören die Texte Gen 25,21; 29,31 zu den ältesten Sedimenten der Jakobserzählungen, der K-Schicht aus dem 10. Jahrhundert(45); Gen 11,30 ordnet er dann allerdings der priesterlichen Toledotbearbeitung zu, die er in die späte nachexilische Zeit datiert(46). Konsequenter

(40) Deutliche Parallelen zu den Texten von den Erzeltern Abraham und Sara bieten die Erzählungen von Hanna (1 Sam 1,1-28) und der unbenannten Frau Manoachs (Ri 13,1-24).

(41) Vgl. U. BECKER, *Richterzeit und Königtum*. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192; Berlin–New York 1990) 236, 300-303.

(42) Vgl. M. WITTE, *Vom Leiden zur Lehre*. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230; Berlin–New York 1994) 216-217.

(43) Vgl. H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132; Freiburg – Göttingen 1994) 126-146; sowie H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148; Göttingen 1989) 288-289.

(44) Vgl. H. GUNKEL, *Genesis* (HK; Göttingen 1901, [9]1977) 158, 294, 332.

(45) Vgl. BLUM, *Komposition*, 149-151, 202-203.

(46) Vgl. BLUM, *Komposition*, 440-444.

argumentiert Chr. Levin, für den alle drei Texte, in denen das Motiv der Unfruchtbarkeit der Ahnfrauen Sara, Rebekka und Rahel vorkommt, aus der Feder des nachexilisch wirkenden Redaktor der Jahwistischen Quelle (J^R) stammen (47).

Wie auch immer das Motiv der Unfruchbarkeit der Ahnfrau zu datieren ist (48), die theologische Intention dieser Texte ist eindeutig: Für den Jahwisten gehen die Unfruchtbarkeit als Strafe ebenso wie die Kinder als Segen auf das Wirken des Gottes Israels zurück. Das Motiv der Unfruchtbarkeit wirkt für die Erzeltern wie ein Gericht Jahwes, das den Fortbestand des Gottesvolkes bedroht. Doch die Erzeltern stellen sich dem in der Unfruchtbarkeit begründeten Gotteswillen. Darin erweisen sie ihrem Gott das nötige Vertrauen auf seine zuverlässigen Zusagen. Sie versuchen nicht, durch die Adoption eines Kindes in die göttliche Vorsehung einzugreifen. Es ist dies der besonders bei Abraham und Sara greifbare Glaube an Jahwes Treue.

Trotz der Gefährdung der Nachkommenschaft berichten die Vätererzählungen dann nicht davon, daß eine Ahnfrau kinderlos bleibt. Zumindest ein Sohn wird den Erzeltern geboren, der wiederum die Geschlechtsreife erreicht, heiratet und dann die Filiation fortführt. Eine Adoption durch die kinderlosen Erzeltern ist deshalb gar nicht nötig. Nach dem Selbstverständnis des Jahwisten kommt die Kinderlosigkeit tatsächlich gar nicht vor (49), vielmehr dient das Motiv der Gefährdung der Nachkommenschaft dazu, die Bedeutung der Familie hervorzuheben (50).

2. Pointiert wird das Thema der Kinderlosigkeit durch die Priesterschrift. Lesen wir die Genesis nicht nach ihrer von der historischen Kritik hypothetisch rekonstruierten literarhistorischen Genese, sondern nach der auf der Textoberfläche gebotenen Komposition, regeln die beiden ersten Gebote aus dem Munde Jahwes, die Fruchtbarkeit und die Mehrung. In seiner ersten Rede befiehlt der Schöpfer den soeben geschaffenen und gesegneten Menschen פרו ורבו ומלאו את־הארץ "seid fruchtbar, und mehret euch

(47) Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 133, 197, 221-223.

(48) Vgl. J. VAN SETERS, *Prologue to History*. The Yahwist as Historian in Genesis (Louisville 1992) 332: "The Yahwist's history was a product of the exilic period".

(49) Vgl. FISCHER, *Erzeltern*, 89-90.

(50) Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 418.

und füllet die Erde!" (Gen 1,28)([51]). Wie ein Fixstern steht dieses dreifache Gebot Gottes über der weiteren Urgeschichte, ja wie ein Grundgesetz ist es das familienrechtliche Fundament nicht nur der Tora([52]).

Diesem nach der Flut wiederholten Imperativ Gottes (Gen 9,7) der priesterlichen Tradition korrespondiert auf der Textoberfläche sein in den Nachkommens- und Mehrungsverheißungen gegebener Indikativ, daß das Gottesvolk tatsächlich auch Nachkommen haben, sich vermehren und im verheißenen Lande wohnen wird. Es sind die nachexilischen priesterlichen Kreise([53]), die ihrem theologischen Selbstverständnis nach den Zusammenhang von Mehrungsgebot und Mehrungsverheißung Gottes redaktionell herstellen([54]).

Die kompositionell eigenständigen Verheißungen sind in der priesterlichen Tradition von Gott selbst seinen erwählten Patriarchen gemachte verbindliche Zusagen. Die mächtige Verheißung an Abraham klingt wie ein grandioses Vorspiel der Vätererzählung. In ihm verheißt Jahwe dem Erzvater die Mehrung, den Segen und den großen Namen (Gen 12,1-3), später dann auch noch das Land (Gen 15,7)([55]). Die zunächst Abraham geltenden und schon zu Lebzeiten erweiterten und wiederholten Verheißungen Jahwes (Gen 12,1-3; 13,16; 15,5.7; 17,16), erneuert der Gott Israels mit jeder Generation dann auch den beiden Erzvätern Isaak (Gen 22,16-18) und Jakob (Gen 26,3-4; 28,13-15; 35,11-12; 48,3-7). Ganz Israel verheißt Jahwe nach dem Auszug in der Wüste, daß keine Frau mehr eine Fehlgeburt haben noch unfruchtbar sein wird (Ex 23,26). Dem Motiv der Mehrung des Gottesvolkes korrespondiert für die Priester das des Segens: Die erfüllte Verheißung ist erkennbarer Segen, der den Gedanken einer Adoption ausschließt([56]).

([51]) Vgl. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte.* Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1–11,26 (BZAW 265; Berlin–New York 1998) 119-130.

([52]) Vgl. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora: Genesis* (Berlin 1934, ND New York o.J.) 61, 247.

([53]) Vgl. A. HURVITZ, "Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew a Century after Wellhausen", *ZAW.S* 100 (1988) 88-100.

([54]) Vgl. C. WESTERMANN, *Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116; Göttingen 1976) 92-150.

([55]) Vgl. BLUM, *Komposition*, 349-359.

([56]) Vgl. BLUM, *Komposition*, 268-270, 420-432; VAN SETERS, *Prologue*, 270-271, 298-306; WESTERMANN, *Verheißungen*, 138-146.

3. Die Erfüllung des Mehrungssegens wird in der nomistischen Literatur von (spät)deuteronomistischen Kreisen an den Gesetzesgehorsam gebunden (57). Zweimal greift das Deuteronomium das Motiv des Mehrungssegens und der Unfruchtbarkeit breit auf. Literarhistorisch weist der als Auslegung zu Dtn 7,1-11 entstandene Text (Dtn 7,12-26) in die nachexilische Zeit (58), noch später ist dann Dtn 28,1-5 entstanden (59): "7,12 Und es wird geschehen: Wenn ihr diese Rechte hört, und ihr sie bewahrt, und ihr sie tut, wird Jahwe, dein Gott, dir den Bund und die Treue bewahren, die er deinen Vätern geschworen hat. 13 Er wird dich lieben, dich segnen und dich mehren; und er wird segnen die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Ackerlands, dein Korn, deinen Most und dein Öl, den Wurf deiner Rinder und den Zuwachs deines Kleinviehs in dem Land, das er deinen Vätern geschworen hat, dir zu geben. 14 Gesegnet wirst du vor allen Völkern sein; nicht wird sein bei dir ein Unfruchtbarer und oder eine Unfruchtbare noch bei deinem Vieh" (Dtn 7,12-14).

Auch die in Dtn 28,1-5 besungene Fruchtbarkeit von Mann und Frau ist an den Toragehorsam gebunden. Hören wir den Introitus und die sich darin anschließenden Segnungen: "Es wird geschehn: hörst du, hörst auf *seine* deines Gottes Stimme, es zu wahren, all *seine* Gebote zu tun die ich heuttags dir gebiete, dann wird ER dein Gott dich als höchsten begeben über alle Stämme der Erde, kommen werden über dich all diese Segnungen und dich erreichen wenn du auf *seine* deines Gottes Stimme hörst: Gesegnet du in der Stadt, gesegnet du auf dem Feld, gesegnet die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Bodens, die Frucht deines Viehs, der Wurf deiner Rinder, die Brünste deiner Schafe, gesegnet deine Mulde und dein Backtrog, gesegnet du bei deiner Ankunft, gesegnet du bei deiner Ausfahrt!" (Dtn 28,1-5) (60).

Die Grundgedanken beider Texte gleichen sich: Wahren die Israeliten die göttlichen Weisungen, verheißt Jahwe ihnen Leben, daß sich für den Einzelnen wie für das Volk in seiner reichen

(57) Vgl. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11* (AB 5; New York u.a. 1991) 25-37.

(58) So M. ROSE, 5. *Mose* (ZBK 5,1; Zürich 1994) 22-26; Ders., 5. *Mose* (ZBK 5,2; Zürich 1994) 450-452; sowie D. CHRISTENSEN, *Deuteronomy* 1–11 (WBC 6A; Dallas 1991) 163-165; vgl. zur traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit WEINFELD, *Deuteronomy*, 378-384.

(59) Vgl. ROSE, *5. Mose* (ZBK 5,2) 533-534.

(60) Übersetzung nach M. BUBER.

Nachkommenschaft ausdrückt (Dtn 30,16). Bei Ungehorsam gegen das Gesetz Jahwes droht dem Einzelnen wie dem Volk der Fluch (Dtn 30,17-19)(61). Der Fluch bedroht die Nachkommenschaft in dreifacher Weise: Ein anderer nimmt dem Mann die Verlobte (Dtn 28,30), die geschenkten Kinder werden in die Gefangenschaft weggeführt (Dtn 28,41), ja die eigene Mutter wird aus blanker Not ihr Kind und ihre Nachgeburt essen (Dtn 28,56-57).

Nach deuteronomistischer Theologie richtet Jahwe die Ungehorsamen durch Unfruchtbarkeit, Kinderlosigkeit und existentielle Bedrohung der Kinder. Diesem Gericht durch die Annahme eines Kindes zu entgehen, würde bedeuten, den Willen Jahwes erneut zu mißachten. Für die Deuteronomisten klingt die ihnen vermutlich von den Nachbarn Israels bekannte Rechtsinstitution der Adoption daher wie ein Verstoß gegen die Weisung Jahwes(62).

4. In spätnachexilischer Zeit wird das Thema der Kinderlosigkeit auch in der Weisheitsliteratur aufgegriffen. Bei Ijob ist das Thema in das Problem der Theodizee eingebettet. Um die Nachkommenschaft zu sichern wird auch Ijob, der seine Kinder und damit seine Zukunft verloren hatte (Ijob 1,18-19), nach seinem Reinigungseid (Ijob 42,2-7) mit sieben Söhnen und drei Töchtern gesegnet (Ijob 42,13). Die Restituion Ijobs beruht allein auf einem Entschluß Jahwes (Ijob 42,10). Der Text legt nahe, daß die Nachkommen leibliche, von seiner Frau geborene Kinder sind (Ijob 42,13-15). Eine Adoption zur Restituion scheidet aus(63).

In der nicht vor dem 2. Jahrhundert entstandenen Weisheit Salomos wird die kinderlose Frau mit einem Makarismus gepriesen (Weish 3,13)(64). Mit einem komparativen *ṭôb*-Spruch lobt der Dichter die Kinderlosigkeit der Tugendhaften und stellt ihr den Kinderreichtum der Gottlosen gegenüber, der zu nichts nützt (Weish

(61) Vgl. F. CRÜSEMANN, *Die Tora*. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes (München 1992, ²1997) 235-248.

(62) Vgl. G. BRAULIK, "Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora", *ZThK* 79 (1982) 127-160 = *SBAB* 2 (1988) 123-160; N. LOHFINK, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?", *BBB* 98 (1995), 313-373 = *SBAB* 20 (1995) 65-142.

(63) Vgl. G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT 16; Gütersloh 1963, ²1989) 29-33.

(64) Vgl. M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6*. A Study of Literary Structure and Interpretation (AnBib 127; Rome 1991) 88-94.

4,1-3). Der tugenhaften, aber unfruchtbaren Frau, die nichts Böses tut und nach den mosaischen Gesetzen lebt, winkt dagegen himmlischer Reichtum (Weish 3,13.15). Nach dem Weisheitslehrer wird selbst der gerechte Entmannte einen Anteil am himmlischen Tempel Jahwes erhalten (Weish 3,14)([65]).

Der für die Jahwisten und Deuteronomisten selbstverständliche Kontext von Tat und Tatfolge besteht für den Dichter der Weisheit nicht mehr: Beweist sich in dem von Jahwe gewährten Kindersegen der Gehorsam der begnadeten Person, hebt der Dichter diesen Zusammenhang vom erfahrenen Kindersegen und der darin manifestierten Gerechtigkeit der Gläubigen auf. Die Erfahrung des weisheitlichen Dichters lehrt offensichtlich, daß den Gottlosen und Ungehorsamen trotz des jahwistischen, deuteronomistischen und priesterlichen Diktums Kinder geboren werden. Die Unfruchtbarkeit der Frau ist deshalb kein Indiz der Strafe Jahwes mehr. Doch damit nicht genug, die Kinder von Frevlern, das ist der radikal gedachte Gedankenfortschritt, bringen keinen Nutzen (Weish 3,16-19). Eschatologisch gedacht können für den Dichter der Weisheit die eigenen, aus gesetzeswidrigen Ehen hervorgegangenen Kinder sogar im Gericht als Zeugen gegen ihre Eltern auftreten (Weish 4,6). Der Text reformiert den alttestamentlichen Grundgedanken radikal, daß der Gerechte fruchtbar und mit Kindern gesegnet, der Ungerechte aber unfruchtbar und mit Kinderlosigkeit verflucht ist([66]). Der Gedanke der Adoption hat in diesem Gefüge keinen Platz([67]).

5. Ganz der biblischen Tradition verhaftet, beschäftigt sich auch die rabbinische Literatur mit der Annahme an Kindes statt gar nicht. "Adoption is not known as a legal institution in Jewish law. According to *halakhah* the personal status of parent and child is based on the natural family relationship only and there is no recognized way of creating this status artificially by a legal act of fiction"([68]).

([65]) Vgl. H. ENGEL, "Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkündigen", *EThS* 19 (1991) 67-102.

([66]) Vgl. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon* (AB 43; New York 1979) 131.

([67]) Vgl. L. RUPPERT, "Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1–6,21", *BThSt* 22 (1993) 1-54.

([68]) B.-Z. SCHERESCHEWSKY, "Adoption", *EncJud* 2, 301.

III

Das Ergebnis ist dies: Die Adoption von Kindern durch kinderlose Eltern wird weder in den legislativen noch in den narrativen Texten des Alten Testament behandelt. Über diesen Befund kann auch die angedeutete Adoption Esters nicht hinwegtaüschen (Est 2,7.15). Dieses Phänomen kann nicht damit erklärt werden, daß ein über den Vorderen Orient zerstreutes Volk mit religiösen Zentren in Ninive, Babylon, Susa und später Alexandrien die gemeinorientalische Praxis der Kindesadoption nicht kannte. Die Vertreter der drei maßgeblichen exilisch-nachexilischen theologischen Strömungen kannten die Rechtsinstitution sehr wohl, aber sie haben ihre spätestens im Exil gewonnene Kenntnis für Israel bewußt nicht adaptiert: Weder von den Deuteronomisten noch von den Priestern, weder von den Leviten noch von den Weisheitslehrern noch von den Rabbinen ist die Adoption literarisch nachhaltig behandelt, geschweige denn in das jüdische Familienrecht aufgenommen worden.

Die Gründe dafür, daß Israel für sich die Adoption als Rechtsinstitution verwirft, reichen bis in die vorexilische Zeit zurück, sind aber vor allem in nachexilischen Texten greifbar. Die Gründe reflektieren das allen theologischen Strömungen gemeinsame Selbstverständnis Israels, in dem es sich deutlich von seinen Nachbarn unterscheidet. Schon für den frühestens spätvorexilisch wirkenden Jahwisten war die Fruchtbarkeit eine Zusage, die Unfruchtbarkeit dagegen eine Strafe Gottes. Die Kinderlosigkeit durch Adoption zu umgehen, wäre für den Jahwisten ein Verstoß gegen die göttliche Ordnung. In dieser Tradition stehen dann auch die Deuteronomisten, die Jerusalemer Priester und die spät-nachexilischen Weisheitslehrer Israels.

Getragen von dem Glauben daran, daß die Wahrung der göttlichen Weisung für den Einzelnen und das Volk Leben bedeutet, haben die Deuteronomisten trotz nachhaltiger Regelungen im Familienrecht Bestimmungen über die Adoption nicht berücksichtigt. Kinderlosigkeit war für sie an gottloses Fehlverhalten gebunden, insofern konnte es in der Tora keine Gesetze Jahwes geben, die durch die Adoption die selbstverschuldete Tatfolge als Gericht aufheben würde. Das wäre paradox.

Die priesterliche Tradition prägt das göttliche Gebot der Fruchtbarkeit und Mehrung. Die Verschmelzung dieses aus dem

Munde Jahwes gegebenen Grundgebotes mit den Nachkommens- und Mehrungsverheißungen als zugesagtem Segen schließt die Institution der Adoption aus. Die Adoption würde die Verheißungen Jahwes in Frage stellen und in den Ohren des Gottes Israels wie in denen der Priester blasphemisch klingen.

Für die älteren Traditionen undenkbar heben die spätnachexilischen Weisheitslehrer den Zusammenhang von der Wahrung der Weisung und der gegebenen Nachkommenschaft auf. Die kinderlose Gerechte wird gepriesen und sogar der generelle Nutzen der Kinder von Gottlosen abgesprochen. Ja, für die Weisheitslehrer ist es sogar besser, Gerechtigkeit zu üben als überhaupt Kinder zu haben. Dieses komparative Denken duldet die Adoption nicht.

Jahwe allein sorgt für die Mehrung seines Volkes und für die Nachkommen der Familie, das ist der unangezweifelte Konsens Israels. Die Adoption widerspricht daher nicht nur über alle theologischen Strömungen hinweg dem religiösen Gefühl des Gottesvolkes, sie ist ein Tabu (69). Aus seinem Glauben an Jahwe als den Schöpfer, den alleinigen Geber des Lebens, und den Richter geht Israel wie schon bei der monotheistischen Gottesverehrung (70) und der Schriftprophetie (71) unter den Völkern des Alten Orients auch bei der Adoption eigene Wege (72).

Rieschstr. 12 Harald M. WAHL
D-35110 Frankenau

(69) Ähnlich wie bei den Inzestverboten (vgl. FECHTER, *Familie*, 227-232).

(70) Vgl. F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Die Theologie; Darmstadt 1996) 61-68, 91, 184-196.

(71) Vgl. J. JEREMIAS, "Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie", *ThLZ* 119 (1994) 483-494.

(72) Das Bild wird dadurch vervollständigt, daß möglicherweise sogar dieselben Kreise, die die Adoption als Rechtsinstitution bewußt ablehnen auf der anderen Seite das aus Ägypten (?) entlehnte kultische Adoptionsformular verwenden (vgl. A. LEAHY, "Adoption", 145-165), um das Verhältnis von Jahwe zu dem messianischen König metaphorisch zu beschreiben (2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 2,7; 89,27; Jes 9,5). Es bedarf jedoch einer eigenen Untersuchung, um diese Hintergründe zu beleuchten.

SUMMARY

While the adoption of a child in the ancient Near East and Egypt was generally customary, this legal institution is completely absent from the Old Testament nomistic literature. Only in a few narrative texts do we find slight allusions to adoption. Of these texts only Est 2,7.15 suggests the adoption of an orphan by its first cousin. That Israel did not take over this common ancient Near Eastern practice can be explained by its theological self understanding according to which YHWH alone was the guarantor of progeny. That YHWH alone gave life and punished the evildoer with sterility and childlessness was a universally valid principle of Israel's faith found in all theological currents. In the eyes of the exilic and postexilic theologians in particular it would have been a blasphemy to circumvent YHWH's command by a law of adoption. For this reason Israel rejected adoption as a means for securing its continued existence.

ANIMADVERSIONES

Jesus and the Adulteress*

I

The opening verses of chapter eight of John (with 7,53) present one of the most puzzling episodes in the New Testament. There is widespread agreement that the pericope was not part of the original Gospel. It is missing from the earliest manuscripts (1). In the manuscripts in which it does appear it is usually in this position, but sometimes after John 8,36 or John 8,44, or even after Luke 21,38. The language also seems not to be consistent with the general pattern in John (2). Still, the view of Bruce Metzger is one widely held: "At the same time the account has all the earmarks of historical veracity. It is obviously a piece of oral tradition which circulated in certain parts of the Western church and which was subsequently incorporated into various manuscripts at various places" (3). In presenting a new interpretation of the pericope I will leave open its genealogy (4). My concern is with its meaning. My mention of the episode's genealogy should not mislead. I am not concerned with its historicity or otherwise. Whether such an episode actually occurred or not, the anomalies or troubling features in the tradition equally require an explanation.

I believe it would be generally accepted that the episode has never been adequately explained. I should like to begin with listing the troubling features.

II

1. The woman is accused of adultery; we are told she was caught in the act (v. 4), yet she has not been tried for the crime, nor apparently will she be. Jesus asks if no one has condemned her (v. 10), and she replies, "No one, sir" (v. 11).

(*) For my beloved mentor, David Daube, died 24 February, 1999.

(1) For the manuscript history see, e.g., U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin* (Berlin 1968) 8-13; B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart [2]1984) 187-188.

(2) See, e.g., J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament* (London 1970) 156-157; C.K. BARRETT, *The Gospel According to St. John* (Philadelphia [2]1978) 589-590; P. PERKINS, "The Gospel According to John", *NJBC*, 965; METZGER, *Textual Commentary*, 188; L. MORRIS, *The Gospel According to John* (Grand Rapids 1995) 778-779. A particularly fine account of the problems of origins, canonicity and meaning of the pericope is R.E. BROWN, *The Gospel According to John I-XII* (New York 1966) 332-338.

(3) METZGER, *Textual Commentary*, 188.

(4) I do agree, of course, that meaning and context are much intertwined. But since I am proposing a fresh interpretation I prefer not to complicate matters by offering a hypothetical genealogy for the pericope. Still, see the final section of this paper. Some commentators on John leave the whole pericope out of account: e.g., J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991).

2. Although she has not been tried or condemned, Jesus accepts that the woman is guilty. "Go your way, and from now on do not sin again", he says (v. 11).

3. We are not told of the evidence for this adultery. Adultery, with its penalty of stoning to death, was very difficult to prove. Two eye-witnesses were required who could testify to the unequivocal nature of the act, to the time when and the place where it occurred(5).

4. The witnesses are remarkably absent from the scene: they do not appear in front of Jesus, and according to Jesus (and contrary to Scripture) it is not they who should cast the first stone.

5. Where is the adulterer? If the woman was caught in the very act of adultery, the man would also most probably have been caught. And the man was equally liable to the death penalty; Lev 20,10: "If a man commits adultery with the wife of his neighbor, both the adulterer and the adulteress shall be put to death" (6).

6. Why was the woman brought by the Pharisees and scribes to Jesus? We are told that it was "to try him" or "to tempt him". What can this mean? The usual explanation(7) is that this is connected with the Sanhedrin's loss of power to inflict the death penalty. I am not convinced that the Romans had taken from the Sanhedrin the power to impose the penalty of death(8), but let us take the worst case scenario for me and assume they had. The argument is, I suppose, that if Jesus said the woman should be stoned, then he would offend the Romans, and be in danger. This approach to the issue I find unconvincing. Why on earth would the Romans be angered if Jesus, a private individual, claimed that an adulteress should be stoned? He would not even be insisting that a verdict of the Sanhedrin should be enforced. There had been none.

Even more to the point, on this approach the Pharisees are putting themselves, not Jesus, at risk with the Romans. It is they who claim that the law of Moses that they follow imposes the penalty of death by stoning. They even said "Moses commanded *us* (ἡμῖν) to stone such women". The supposed scenario and its explanation are entirely implausible.

7. The outcome, when Jesus says, "Let anyone who is among you without sin be the first to throw a stone at her" (v. 7), is psychologically unreal. The normal reaction would be for everyone to grab a rock, not to

(5) Susanna (chapter 13 of the Greek Daniel: mid-second century); mSan 5; bSan 30a. For an extreme analysis of the difficulty of proof see DERRETT, *Law*, 160-163; cf. MORRIS, *John*, 781.

(6) See also Deut 22,22.

(7) See, e.g., BARRETT, *St. John*, 591-592; PERKINS, "The Gospel According to John", 965; MORRIS, *John*, 782.

(8) A. WATSON, *The Trial of Jesus* (Athens, GA 1995) 100-112; with slight modifications, id., *Jesus: a Profile* (Athens, GA 1997) 85. Still, I would accept that at least later the Romans claimed sole authority to try secular capital crimes, and they might include adultery among these though it was not capital under Roman law: Origen (in the translation by Rufinus) on Romans 6,7. But it should be noted that Jesus' "Let the one among you that is without sin be the first to throw a stone" implies that in fact an adulteress was liable to be stoned by the Jews. Moreover, the very clear implication of Origen's Letter 14 is that still in the third century Jews were putting criminals to death in accordance with the law though without Roman authority: see, e.g. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 306-307; WATSON, *Trial*, 110-111.

disappear (v. 9). To some at least the words would seem to be a challenge. Actually, this translation of *The New Revised Standard Version* is not quite accurate. More accurate, I believe, would be "Let the one who is among you without sin ...".

8. Why is the person without sin singular, not plural, and what sin is he free from? All sins? Or one relating to adultery or to this adultery? And, in the rabbinic tradition, it is the witnesses who have to throw stones first([9]).

9. What is the purpose of Jesus writing on the ground? Why is the act of writing stressed — we are twice told of it, at v. 6 and again at v. 8 — when we are not told, and cannot discover, what he wrote?([10])

10. Why was this an issue on which to test Jesus? What had it to do with him?([11])

With all these problems the representation in the pericope cannot have historical accuracy. Reasonably, Duncan Derrett claims that parts of the text "cannot be understood as they stand"([12]). Are we to follow Derrett in thinking the woman was caught in a trap set by her husband who thus was at fault for not preventing a crime?([13]) Or should we, like Ulrich Becker, strip away texts of the pericope as secondary([14]). Again I wish to emphasize that the oddities of the pericope are *in the tradition.* Their existence in the tradition has to be accounted for, independently of any question of historical truth.

III

For my explanation of the episode I wish to make two assumptions that I hope will not be judged unreasonable. My first assumption is that the episode as it was originally had a point. My second assumption is that the troubling elements of the episode should illuminate that point. They are survivals([15]). A satisfactory explanation of the original tradition should cause these elements to be less troubling. The main troubling points are again that proof of adultery is declared, the woman has not been tried, no one condemns the woman, the adulterer does not appear, the supposed witnesses have no role, Jesus is asked his stance *vis-à-vis* the Mosaic law, his response is ambiguous, "Let the one who is without sin throw the first stone". Above all perhaps, we are expressly told that the Pharisees and scribes were out to trap Jesus.

I would put the episode in a specific historical context. Jesus had declared that a woman whose husband had divorced her and who remarried committed adultery (Matt 5,31-32; 19,3-9; Mark 10,2-9.) The woman

([9]) Deut 17,6-7; mSan 6.4; cf. DAUBE, *New Testament,* 304-305, 308-310; id., *Collected Works I: Talmudic Law* (Berkeley 1992) 167-171.

([10]) For one ingenious attempt to discover what he wrote see DERRETT, *Law,* 176-182; see also BROWN, *Gospel,* 333-334, and the works he cites.

([11]) But the first nine Greek words of the verse, corresponding to "But they said this, testing him, that they might accuse him", are omitted from a few manuscripts: see METZGER, *Textual Commentary,* 189. However the statement is then made elsewhere in the pericope.

([12]) DERRETT, *Law,* 158.

([13]) DERRETT, *Law,* 161-165.

([14]) BECKER, *Jesus,* 165-168.

([15]) This time, regarding the troubling elements as additions is no solution.

brought to Jesus was, I suggest, a remarried divorcée. By Jesus' own claim she was thus an adulteress, but not for the Pharisees. Moses allowed divorce, Jesus forbade it. The trap of the Pharisees for Jesus was this: the law of Moses demanded death by stoning for an adulteress; Jesus claimed remarried divorcées were adulteresses though Moses did not, and neither did the Pharisees. Would Jesus follow his argument to its logical conclusion and impose death on a remarried divorcée? The scribes and Pharisees brought the woman to Jesus very precisely to test him.

We can see now why there was no trial before the Sanhedrin. For the Pharisees there had been no crime. The problem of evidence of adultery and of the difficulties of proof disappears. For Jesus, the remarriage of the divorcée was itself adultery. Besides, we are no longer concerned with a trial and its practical problems. We are confronted rather with a theoretical issue: namely, would Jesus make a divorcée who remarried be liable to suffer the Mosaic penalty for adultery?

Jesus wrote on the ground but we are not told what he wrote. The purpose of the writing was to give time for reflection, to put distance between the charge and Jesus' response. What Jesus wrote is thus of no consequence, with no need to record it. The time for reflection was for both Jesus and the Pharisees.

Jesus' "The one among you who is without sin, let him cast the first stone at her" (v. 7) is typical of him. Jesus is on the attack against the Pharisees. "The one without sin" is ironic. The Greek ἀναμάρτητος is singular. This does not mean "anyone". He is singling out an individual. The person he means is the ex-husband: for the Pharisees the husband had not sinned in divorcing his wife, for Jesus he had. For the Pharisaic position we have Mishnah Gittin 9.10:

a. The House of Shammai say, "A man should divorce his wife only because he has found grounds for it in unchastity,

b. "since it is said, *Because he has found in her indecency in anything* (Dt. 24:1)".

c. And the House of Hillel say, "Even if she spoiled his dish,

d. "since it is said, *Because he found in her indecency in anything*".

e. R. Aqiba says, "Even if he found someone else prettier than she,

f. "since it is said, *And it shall be if she find not favor in his eyes* (Dt. 24:1)" ([16]).

Thus, at least for the supporters of the school of Hillel (of around 70 BC to AD 10) and Rabbi Akiba (of around 45-135), the divorcing husband needed no excuse for his act, hence was without sin. It would be unreasonable to suppose that their position was not also held even earlier. Much early evidence is lost ([17]). Jesus' attitude is different, expressed most notably at Matt 5,31-32:

([16]) The translation is that of J. NEUSNER, *The Mishnah*. A New Translation (New Haven 1988) 487.

([17]) See, e.g., DAUBE, *New Testament*, 166-169; C. CARMICHAEL, *The Story of Creation* (Ithaca 1996) 39, n. 16.

> "It was also said, 'Whoever divorces his wife, let him give her a certificate of divorce'. But I say to you that anyone who divorces his wife, except on the ground of unchastity, causes her to commit adultery; and whoever marries a divorced woman commits adultery".

A husband who divorces his wife, except for unchastity, causes her in the eyes of Jesus to commit adultery, i.e. when she remarries.

We can go further. We know from Matt 19,3-9. that this was an issue of contention between Pharisees and Jesus: The Pharisees put the question of the lawfulness of divorce in the context of testing Jesus. In fact, the Greek πειράζοντες, is the same in Matt 19,3, Mark 10,2, and John 8,6, "tempting (him)" (18). Also, in all three passages the issue is framed in terms of a supposed disagreement between the law of Moses and the stance of Jesus. This is precisely a tricky issue to bring to Jesus. Indeed, it is *the* issue on adultery for the Pharisees to bring before Jesus.

C.K. Barrett (19) cites with approval a then unpublished paper of David Daube in which Daube suggests that: "in its original context, the slogan 'He that is without sin among you, let him be the first to cast a stone at her' is directed specifically against the unfair treatment of women by men and their laws; and that it is representative of a strong movement in Tannaitic Judaism". If this view of Daube is plausible, as it is to me, it would even be strengthened if in the pericope the one without sin who had to cast the first stone was the divorcing husband. In Jesus' eyes, it was he who caused his ex-wife to commit adultery.

Not only that, but if Jesus' challenge to cast the first stone was not to the crowd in general but to the ex-husband we can understand why there was no response but the crowd melted away. Moreover, for the husband too, his ex-wife would not have committed adultery: he could not cast the first stone.

John 8,6, indeed, is very specific. The scribes and Pharisees were "tempting" Jesus so "that they may have [reason] to accuse him". What was to be the ground of this intended accusation? It cannot have been, I have already claimed, an accusation to the Romans that he was seeking to have the Sanhedrin put the woman to death, a power that the Romans had supposedly taken from the Jews. Rather, the accusation would be before the Jews themselves, that Jesus was seeking to alter the law of Moses. Such an accusation could be seen as plausible. Indeed, one part of the double-headed charge against Stephen — and which led to his lynching after an abortive trial before the Sanhedrin — was precisely that Jesus was speaking "blasphemous words" against Moses (Acts 7,11) and the law (Acts 7,13), and changing the customs which Moses delivered to the Jews (Acts 7,14). The innocent-seeming question, but meant as a trap, to Jesus about the adulteress was full of danger to him.

Jesus' response discomfited the scribes and Pharisees: "They, having heard, and convicted by conscience, went out one by one, beginning from

(18) Cf. BARRETT, *St. John*, 591.

(19) BARRETT, *St. John*, 590. The paper has since been published: see infra my section IV.

the older to the very last" (John 8,9). Jesus, as elsewhere when faced with a legal issue, sidesteps the question [20]. In this instance his adversaries are defeated because Jesus, not responding directly to the question or giving a legal opinion, transfers the possible crime of the adulteress to the sin (in Jesus' view) of her sinless husband who divorced her. It should be remembered that in Jewish law divorce proceeds from the husband.

IV

It has long been recognized that there is a relationship of some kind — connected with an attempt to make the law apply less unequally to women — between our passage and rabbinic interpretation of the ancient ordeal of a wife whom a husband suspected of adultery which he could not prove [21]. Num 5,11-31 prescribed that the priest make a mixture of water and dust from the floor of the tabernacle, and have the woman drink it and swear an oath, and if she were unfaithful she would suffer a gruesome fate. The rabbis interpreted this to mean that only if the husband were guiltless would she suffer the fate from the curse [22]. Since Johanan ben Zaccai did away with the institution and this must have been before the destruction of the Temple in AD 70 (or Johanan's action would have been pointless), then the rabbinic debate and interpretation must have been earlier still [23].

This modification of the import of the curse will have been present to the minds of the onlookers who put Jesus to the test. The woman was to suffer only if the husband was guiltless. Jesus' reply was thus very much directed towards the sinfulness (in his view) of the husband who divorced. Jesus could only confute the Pharisees and scribes by the use of Scripture and its interpretation. He relied on the new rabbinic interpretation of Num 5,30-31: "And if the man is clear of sin, then the woman shall bear her sin" [24]. On this view, if the man was not clear of sin, the woman would not bear her sin.

V

I have left aside to this point the answer to the basic question, "Where is the adulterer?" My reason is that his absence from the scene is the strongest evidence that the pericope as it stands is unrealistic. If she were caught in the act then so would he have been, and the penalty for both was the same. He, too, should have been brought before Jesus. His absence must be explained. My answer is that for the Pharisees there was no adultery, no catching in the act, and no adulterer. Their only interest was

(20) See, e.g., Mark 2,23-28 and 7,6-13, and the discussions in A. WATSON, *Jesus and the Law* (Athens, GA 1996) 37-41, 55-56.

(21) See above all, D. DAUBE, "Biblical Landmarks in the Struggle for Women's Rights", *Juridical Review* 23 (1978) 177-197, at 187-197, and the works he cites. An abridged and revised version is in D. DAUBE, *Appeasement or Resistance* (Berkeley 1987) 29-31.

(22) SifNum 5,31; jSot 24a; bSot 74b. For details of the argument see DAUBE, "Landmarks", 189-190.

(23) Cf. DAUBE, *Appeasement*, 30.

(24) See DAUBE, *Appeasement*, 30.

to test Jesus: would he say the woman was an adulteress to be stoned? Of course, no doubt, they could also have claimed the new husband was an adulterer. But why should they? There was no need for that for the purposes of the test (25).

VI

The trap set for Jesus by the question did contain a very particular danger. King Herod had married Herodias who was a divorcée, having been married to Herod's half-brother. Jesus' response to the adulteress would be interpreted as his response to Herodias. John the Baptist preached repentance for the remission of sin. The account in Mark 6,17-29 is instructive. Herod, we are told, imprisoned John "for Herodias' sake". John then specifically told Herod that it was not lawful for him to have his brother's wife, and Herodias hated John as a result (26). Consequently she had him beheaded. Jesus, who had been baptized by John would be seen as his follower, and would arouse the same suspicions in Herodias. Indeed, it appears from Mark 3,6 that the supporters of Herod were deeply hostile to Jesus even before the Pharisees were (27).

We now see a further reason for the crowd melting away. No one would throw the first stone when the adulteress represented Herodias (28).

VII

One issue remains. For my thesis to have plausibility I must explain why the pericope never states that the adulteress, caught in the act, is in fact a remarried divorcée. The most plausible explanation is also the simplest. In the early traditions about Jesus there was recorded this episode. It presented problems that would be blurred in oral repetition. First, Jesus would appear more loving and forgiving if the context were generalized. Second, Jesus would not appear to be faced with a strong moral and legal dilemma of his own making if the context were generalized. Such a blurring may appear in Eusebius, *Historia Ecclesiae* 3.39.17, when he cites Papias (who was bishop of Hierapolis in the first half of the second century) as having "expounded another story about a woman who was accused before the Lord of many sins, which the Gospel according to the Hebrews contains". We have no other account of a woman being accused before Jesus so probably the episodes are the same. If so, John's version of an accusation of adultery is blurred into an accusation of many sins (29). The original version may well have been specific. The scribes and Pharisees

(25) There is, of course, a strong element of sex discrimination: it is the woman, not the man, who is humiliated before Jesus. If we leave specifics out, then to produce the woman, not the man, is more dramatic. Adultery by a woman has always been regarded as more serious than adultery by a man.

(26) Mark 6,16-29.

(27) For the argument see WATSON, *Jesus*, 23-30.

(28) We do not know where the episode is envisaged as having taken place. If the pericope was supposed to occur outside the lands of Herod, the first stone-thrower would still be at risk.

(29) See, e.g., MORRIS, *John*, 779, n. 5.

may have brought the woman to Jesus and said, "Teacher, this woman was divorced and remarried, and so is caught in the very act of adultery...".

My approach also helps with a well-known difficulty. The episode is regarded as having existed in the early tradition and as giving the authentic voice of Jesus, even if the episode is not historically accurate. Quite so. The original version must indeed be early because the penalty for adultery was changed to strangulation in the early second century (30). But then there is a problem with the fact that the pericope is not in the early manuscripts, and its location in John varies with the manuscripts that do contain it, and it even appears in Luke. This would suggest some discomfort with the episode, an unwillingness to ignore it yet a reluctance to accept it. But if my "Sitz in Leben" of the pericope is acceptable the difficulty disappears. The pericope shows Jesus as having great magnanimity of spirit. He also won the debate with the Pharisees. He does in every debate. But here there is a difference from his other confrontations. His victory here was only in the short term. Even those who were not Pharisees would realize with a little reflection that Jesus was caught in a trap he himself had made. The law of Moses was quite explicit on the penalty for adultery. Jesus had widened the scope of adultery. He could not deny the death penalty for adultery — he does not — unless he renounced the Mosaic punishment or disclaimed his own stance on divorce or adopted the rabbinic interpretation of the ordeal in Num 5,11-31. His supporters sought to control the matter by removing the specifics of the case — a remarried divorced woman — to make him generally merciful: but they still felt discomfort, and were unsure of how to deal with the situation. The problem for the early Christians, separated now from Judaism, was the greater in view of their hostility to divorce, and their strict attitude to sex outside of marriage.

I wrote above that Jesus' victory here was only "in the short term". But I need to be more specific. The problem for his response would appear only when early Christianity began to split from Judaism. Jesus' response was very correct and subtle according to the Pharisaic tradition. I have claimed elsewhere that though Jesus was contemptuous of Pharisaic teaching he could also at times use sophisticated legal argument (31). Here, I believe, we have another example.

Hesitation to accept my thesis will reasonably continue because there is no direct textual evidence that Jesus was represented as considering the specific situation of a remarried divorcée. I understand. Arguments from silence are scarcely attractive. But I would invite the following considerations. First, the pericope, which cannot in origin have been as it now is, contains very serious problems for understanding what was going on. On my approach these problems disappear. Second, we can now, for the first time I think, understand the difficulties in the manuscript tradition: was the episode, historical or not, however reformulated, to be treated as canonical? Third, we can empathize with the reasons for the deletion of the immediate context.

(30) See DAUBE, "Landmarks", 188; BECKER, *Jesus*, 166-167.
(31) WATSON, *Jesus and the Law*, 103-110.

The problem of the pericope can be simply stated. The facts in the tradition cannot be as set out (32). The episode must date from an early tradition. Early Christians were both troubled by the episode and deeply attached to it. My scenario gives, I suggest, a plausible early setting, and would explain why the pericope was changed yet retained.

On the interpretation I am suggesting the pericope is quite remarkably neat. The scribes and Pharisees could reasonably claim that the woman was caught in the very act of adultery. Though for them there was no adultery, there was *ipso facto* for Jesus when a divorcée remarried. The Pharisees did not produce the witnesses requisite for proof of adultery. From the stance adopted by Jesus witnesses were superfluous: the adultery was flagrant. The phrase in v. 4, ἐπ' αὐτοφώρῳ "in the act", is an exaggeration, but very understandable.

One final point. Once Jesus was believed to have taken a stance on divorce as in Mark 10,2-9 and Matt 5,31-32; 19,3-9, then a debate such as I postulate for the beginning of John 8 is almost inevitable. Jesus had not come to abolish the law but to fulfill; not one letter, not one stroke would pass from the law until all was accomplished (Matt 5,18-19). Moses permitted divorce and remarriage (Deut 24,1-4). Jesus opposed divorce. He regarded remarriage as adultery. This issue he debated with Pharisees (Mark 10,2-9; Matt 19,3-9). Moses commanded that adulteresses be put to death (Lev 20,10; Deut 22,22). The mode of execution was stoning. Obviously then, it would be of great interest to the Pharisees to know if Jesus would both follow the law of Moses that adulteresses should be stoned to death and his own teaching that to remarry was to commit adultery. The context in which I site the pericope is both plausible and one likely to find its way into a tradition about Jesus (33).

University of Georgia
School of Law
Athens, Georgia 30602-6012
USA

Alan WATSON

SUMMARY

Many factors contribute to a re-examination of the story of the adulterous woman (John 7,53–8,11). This essay responds to these factors by its defense of the suggestion that the woman is a re-married divorcée, at fault not with the Mosaic Law, but with the teaching of Jesus on divorce.

(32) This is so whether the confrontation was an historical occurrence, or simply envisaged.

(33) I hesitate to offer an explanation of Jesus' "go and sin no more" in v. 11. There is more than one possibility. The simplest is perhaps that the words were added to the tradition once the pericope was removed from its original context of the remarriage of a divorcée.

A Note on Zephaniah

Zeph 2,10-11 has a long history within biblical scholarship as a "problem text". Scholars have recognised a fundamental difference between Zeph 2,10-11 and its surrounding context in that while these two verses are prose, those around it are poetry. Moreover, Zeph 2,10-11 expresses a universal view of Yahweh's dominion which sits ill with the oracles against Moab and Ammon in Zephaniah 2,8-9 ([1]). On this basis, most commentators would argue for a postexilic date for these two verses ([2]).

However, a further difficulty occurs in 2,11 which seems to express the belief that Yahweh will overcome the gods of the nations and that their worshippers will desert them in favour of the God of Israel. Although this interpretative line is taken by almost all commentators, there is in fact very little consensus on the *way* in which Yahweh is to overcome these foreign gods. The Hebrew text itself reads: נורא יהוה עליהם כי רזה את כל־אלהי הארץ וישתחוו־לו איש ממקומו כל איי הגוים "The Lord will be terrible unto them: for he will famish all the gods of the earth; and men shall worship him, everyone from his place, even all the isles of the nations" (RV). Most discussion has taken place about the meaning of the verb רזה, for it is on this word that the meaning of the whole verse hinges.

The Meaning of רזה

The form רזה is a Qal perfect 3 m.sg. and is a *hapax legomenon*, although the root is attested elsewhere in the OT as a *niphal* "to be weak" (Num 13,20; Isa 10,16; 17,4; 24,16; Ezek 24,20; Mic 6,10; Ps 106,15). The translations of the Septuagint and Peshitta (LXX: ἐχολεθρεύσει; P: ܢܘܒܕ [*nwbd*]) suggest a meaning "destroy", although this seems to be an attempt to interpret the verb from its context rather than its root meaning ([3]). Similar in this respect is the Targum's אמאיך ("humble"), although the Vulgate's *attenuabit* supports the meaning of Yahweh "enfeebling" or "famishing" the gods.

The fact that the context seems to demand a transitive and causative rendering of the verb (i.e. "to make lean, famish") lies behind the suggestions of several commentators that the form should be emended to a Piel imperfect יְרַזֶּה understanding the yodh to have fallen out through

([1]) R. MASON, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (Sheffield 1994) 45.

([2]) G. GERLEMAN, *Zephanija.* Textkritisch und literarische untersucht (Lund 1942) 40; A.S. KAPELRUD, *The Message of the Prophet Zephaniah* (Oslo 1975) 34; C.-A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habakuk, Sophonie* (CAT XIb; Geneva 1990) 199-200. L. SABOTTKA, *Zephanja.* Versuch einer Neuübersetzung mit philologischen Kommentar (BibOr 25; Rome 1972) 83-84, 91, appears, with some hesitation, to support the authenticity of 2,10-11.

([3]) A. BERLIN, *Zephaniah* (AB 25A; New York 1994) 110. Despite the lack of any firm basis in the Hebrew for the renderings of the Septuagint and Peshitta, they are nevertheless followed by KELLER, *Sophonie*, 203.

haplography (4). While this is possible, Ben Zvi points to a possible similar usage of the *Qal* of חלש in Exod 17,13 ("Joshua overwhelmed Amalek/made Amalek weak") which may suggest that the *Qal* of רזה could, after all, be understood causatively (5).

An alternative suggestion made by Sabottka is that the verb in Zeph 2,11 is derived from a second root רזה "to be strong, to rule", known from Aramaic (cf. Prov 14,28), and on this basis he translates it "beherrscht" (6). While this particular suggestion has some sympathy from Ben Zvi and Berlin, the consensus remains that we are dealing with root רזה (I) "to be famished" (7).

In what sense, then, can Yahweh be said to "make lean" the gods of the nations? The apparent inappropriateness of this meaning of the verb has been remarked upon more than once (8). Various explanations have been put forward by commentators. Berlin, for example, translates רזה "shrivel" (so also NRSV, NJPS), arguing that Yahweh will "shrink" the gods by constricting their domain (9). Watts attempts to sidestep the problem by combining Sabottka's suggestion with the scholarly consensus and agrees with the NEB's "reduce to beggary", effectively arguing that Yahweh will famish the gods *and* rule over them totally (10). Smith puts forward two suggestions, the first being that by destroying the nations, Yahweh will enfeeble the gods, the second being a more literal understanding of the verb in which either by destruction of the nations or by their conversion, sacrificial offerings for the gods would cease (cf. Ezek 44,7) (11).

Perhaps because of a lack of hard evidence, Smith's latter suggestion has been largely ignored. I have been unable to find any reference to altar-offerings as "food" for the gods in the Akkadian or Egyptian literature. However, there are a number of Akkadian texts which do bear directly on the problem in Zeph 2,11.

Babylonian Evidence

When the OT speaks of gods other than Yahweh, it is to all intents and purposes speaking of idolatry (e.g. 1 Chr 16,26 cf. Ps 96,5; Isa 42,17; Jer 2,28; 10,11 cf. 10,12-16). While we know comparatively little about religious practices surrounding the cult image in Palestine, much is known

(4) F. SCHWALLY, "Das Buch Ssefanyâ, eine historische-kritische Untersuchung", *ZAW* 10 (1890) 190; G. KRINETZKI, *Zefanjastudien. Motiv- und Traditionskritik und Kompositions- und Redaktionkritik* (Bern 1977) 259; R. EDLER, *Das Kerygma des Profeten Zefanja* (Freiburg i.B., 1984) 19. KELLER understands רזה as a *Piel* ("prophetic") perfect (*Sophonie*, 203), as does J.M.P. SMITH (*Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, Joel* [ICC; Edinburgh 1911] 231).

(5) E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198; Berlin 1991) 173

(6) SABOTTKA, *Zephanja*, 90-91.

(7) BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 173; BERLIN, *Zephaniah*, 110.

(8) SMITH, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, Joel*, 229.

(9) BERLIN, *Zephaniah*, 110.

(10) J.D.W. WATTS, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk & Zephaniah* (Cambridge 1975) 170.

(11) SMITH, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, Joel*, 228-229.

about such practices in Babylon and Egypt. According to Babylonian thought, there was a clear identity between the cult statue and the god whom it was supposed to represent. While the god remained transcendent, something of the divine essence lodged within the statue, and it was held to be truly "alive". In this context, Jacobsen cites an inscription of King Agum-kakrime of Babylon (1602-1585 BCE) speaking of the return of a statue to the temple from which it was plundered in terms underlining its identity with the deity ([12]): "I sent to a faraway land and so they verily led hither by the hand Marduk and Sarpanitum...To Esagila and Babylon I verily returned them..." ([13]).

In both Egypt and Babylon, the cult statue was animated by means of a ceremony called "opening (or washing) the mouth". According to Morenz, this was "a ritual...performed on the statues while they were still in the sculptor's workshop..., as a result of which the work of human hands was thought to come alive" ([14]). Such a belief is reflected in a text in the British Museum relating how an image of the sun god Shamash was remade at the command of Nabu-appla-iddina (885-852 BCE): "...he carefully prepared the image of Shamash, the great lord...he washed his mouth and he (i.e. Shamash) took up his dwelling (sc. in the statue)" (BM 91000 col. iv. 20-28). This belief in the "living" nature of the statue is reflected in this particular text by the lavish gifts of food (cols. iv. 1.47--v. 1.7) and clothes (cols. v. 39–vi. 13) given to the image by Nabu-apla-iddina ([15]). In the same context, a hymn from the time of Ashurbanipal deals with the animation of a statue of the moon-god:

> You day on which a god was formed, a pure image perfected,
> You day on which a god was made manifest unto all countries...
> ...(Yet) this new moon cannot
> — not having undergone the rite of mouth washing —
> Smell incense, eat food, drink water ([16]).

Concerning this idea, Curtis observes that "the daily care given to the statue reflects the belief that the statue was alive and needed the same attention and sustenance that any living individual would require. Two meals a day were provided for the images in the Uruk temple" ([17]). The

([12]) T. JACOBSEN, "The Graven Image", *Ancient Israelite Religion.* Essays in Honor of Frank Moore Cross (eds. P.D. MILLER – P.D. HANSON – S.D. MCBRIDE) (Phildelphia 1987) 16-17.

([13]) The text may be found in H.C. RAWLINSON, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (London 1861-1909) V pl. 33 cols. i. 44–ii. 17.

([14]) S. MORENZ, *Egyptian Religion* (London, 1973) 155. For more detailed information, see S. SMITH, "The Babylonian Ritual for Consecration and Induction of a Divine Statue", *JRAS* 1921, 37-60.

([15]) L.W. KING, *Babylonian Boundary Stones and Memorial Tablets in the British Museum* (London 1912) no. XXXVI.

([16]) T. JACOBSEN, "The Graven Image", 26-27. Text from RAWLINSON, *The Cuneiform Inscriptions*, IV pl. 25 col. iii. 42-66. Another version of the hymn may be found in E. EBELING, *Tod und Leben nach der Vorstellungen der Babylonier* (Berlin 1931) 120-21.

([17]) E.M. CURTIS, "Idol, Idolatry", *ABD* III, 378.

elaborate ritual of these meals, comparable to those of the king, is amply described by Oppenheim: specific cuts of meat and aesthetically arranged fruit were served on golden platters to the image and a linen curtain drawn around it while it "ate" the meal. Then water would be brought for the image to wash its hands and the curtain drawn once more ([18]). The similarity between the "life" of a cult image and that of a king is underlined further by the fact that they were even taken out to hunt on occasion ([19])!

If one considers the conversion of the nations to the worship of Yahweh in the light of these practices, it is clear that the claim that Yahweh will "famish" the gods in Zeph 2,11 probably refers to the withdrawal of the daily meals allocated to the cult images. As Faur notes, "the idol ate the food offered to him, drawing from it the energy needed for his sustenance and the execution of his numerous activities" ([20]).The text in Zeph 2,11 would therefore play ironically on the idea of the withdrawal of this food resulting in the gods becoming "famished" and powerless (just as idol fabrication texts in Jeremiah and Deutero-Isaiah play on the inability of the Babylonian craftsmen to create a living image) ([21]). If commentators such as Kapelrud and Keller are correct in their argument that the text in question is postexilic, it may even have been the specifically Babylonian ceremonies cited above which called to mind the metaphor — although there is no evidence that similar practices did not go on in Palestine before the Babylonian exile.

Department of Theology
University of Exeter
The Queen's Drive
Exeter EX4 4QH, United Kingdom

Dominic RUDMAN

SUMMARY

The phrase יהוה...רזה את כל אלהי הארץ in Zeph 2,11 has long been a source of confusion for commentators and various attempts have been made to explain the term רזה: does Yahweh "shrink" the gods by reducing their domains, or can we understand this term as derived from an Aramaic root and translate, "Yahweh...will rule..."? An alternative suggestion, long-discarded, takes a more literal line and understands Yahweh to "famish" the gods through the withdrawal of burnt offerings made by their worshippers. While this reading is working along the right lines, this passage appears in fact to refer to the Babylonian ritual of providing cult images with formal meals - a practice which will end with the conversion of the nations.

([18]) L.A. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago 1964) 191-193.
([19]) Ibid., 195.
([20]) J. FAUR, "The Biblical Idea of Idolatry", *JQR* 69 (1978) 7.
([21]) K. HOLTER, *Second Isaiah's Idol Fabrication Passages* (Frankfurt 1995); D. RUDMAN, "Creation and Fall in Jeremiah X 12-16", *VT* 48 (1998) 63-73.

The Strivings of the Flesh...(Galatians 5,17)

Long-standing is the problem of the relationship between the four syntactical members of Galatians 5,17: the flesh against the spirit; the spirit against the flesh; antithetical to each other, so that (with the result that) "you do not do what you want" (1). The problem of this verse can be briefly put: are we to understand that the struggle of flesh against spirit (17a) and spirit against flesh (17b), for they truly oppose each other (17c), ends in our not doing what we want to do? Are we to conclude that the two elements, at war with each other, leave us unable to do good? Has not the Christian gained a position through union with Christ and the Holy Spirit which would enable him to do good? Or should we simply admit that the flesh checks the spirit, and the Christian is left, according to 17d, powerless to do good? (2). What good then is accomplished by faith in Christ?

Solutions abound which are exegetical-theological in nature. I would like to approach the problem from a narrower perspective, that of syntax.

The problem of the relationship of the four elements which make up v. 17 can be resolved by reading the interrelationships differently from the usual manner. These four elements in Greek are as divided as follows:

[a] ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος
[b] τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός
[c] ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται
[d] ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

Ordinarily, 17d is read as the conclusion of at least 17a and 17b, if not also of 17c. The problem we are concerned with is created by reading that both the flesh and the spirit are so antagonistic to each other that (purpose or result) the Christian cannot do what he wants.

Another way of reading this verse is to consider 17d to be the result or purpose only of 17a; thus: "For the flesh struggles against the spirit...so that (with the result that) what you wish to do, these things you do not". That is to say, 17b is to be considered a parenthetical comment (3) which affirms again the struggle by noting that the spirit struggles against the flesh. Verse 17c, with its γάρ, goes along with 17b, to explain that 17b is true because the two elements, flesh and spirit, are indeed opposed to each

(1) Cf. J. LAMBRECHT, "The Right Things You Want to Do: a Note on Galatians 5,17d", *Bib* 79 (1998) 515-524, for pertinent bibliography and a very good summary of exegetical opinion meant to resolve the problem Gal 5,17d poses. "The Right Things" is the best solution to the thorny problem from an exegetical perspective.

(2) Cf. LAMBRECHT, "The Right Things", 517: "The reader asks: does the Spirit, after all, not prevail?".

(3) "The NT, especially the Epistles of Paul, contain a variety of harsher parentheses, harsher than a careful stylist would allow. Since Paul's train of thought in general includes many and long digressions..., it is not surprising that his sentence structure even in narrower contexts is not uninterrupted...", F.W. BLASS – A. DEBRUNNER – R.W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament* (Chicago 1961) 243.

other; 17c belongs, then, within the parenthesis I propose to insert into this verse.

The benefit from this reading is clear: Paul affirms that the not doing what you want to do is a result or purpose of the flesh's influence on you. It is not a characteristic of the reciprocal struggle of flesh and spirit.

Moreover, v. 17 can be seen now to clearly enlighten Paul's encouragement (v. 16) to walk in the spirit and not complete the strivings of the flesh; v. 17, with its "for", explains the danger that the flesh poses: to follow it is to not do the things you want to do. The spirit, then, no longer need be considered one of the elements which together in strife leave the Christian powerless to do good. Thus v. 17 should be read:

> "For the flesh strives against the spirit –
> (but the spirit strives against the flesh,
> for these [two] are opposed to each other)
> in order that (with the result that) the things you want to do,
> these you do not do."

This reading of v. 17 also helps one understand why Paul continues, in vv. 18-21 ([4]), to speak of the evils which take the place of "those things you want to do". Of course the evils described in vv. 18-21 and the goods of v. 22 can be read in chiastic relationship with v. 16. But v. 17, with its emphasis on the danger of the strivings of the flesh (again, the matter of the spirit is in parentheses), offers the opportunity to continue the discussion with mention first of the evils of the flesh, then of the goods of the spirit. Paul (v. 16) ends with the negative command: "...and certainly do not complete the urging of the flesh"; it is upon this order that v. 17a and 17d follow.

From a syntactical re-reading of v. 17 the uncomfortableness associated with a Christian's supposed state as one of powerlessness to do good (v. 17d) is removed. Perhaps all that is needed, therefore, is to read v. 17 with a parenthesis within it. Thus, 17d follows directly on 17a, with the other two elements of the verse (17b and 17c) only a parenthetical statement by Paul.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome, Italy

John J. KILGALLEN, S.J.

SUMMARY

Galatians 5,17 can be read in such wise that 17d is related directly, not to 17c, but to 17a; in this scheme 17b and 17c are a parenthesis. By this syntactical adjustment, what was often a puzzling reading, that the struggle between flesh and spirit leaves a Christian unable to do the good he desires, is resolved. The Pauline warning is not to let the flesh have its way (16), for the flesh strives (17a) so that what you do want to do, these things you do not do.

([4]) "As is well known, within Gal 5,16-18 verse 17 defies any easy interpretation", LAMBRECHT, "Right Things", 515.

A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9,4

Whereas Matt 17,3 and Luke 9,30 mention Moses first and coordinate him with Elijah in the expression, "Moses and (καὶ) Elijah", Mark 9,4 mentions Elijah first and seems to subordinate Moses to him in the expression, "Elijah with (σὺν) Moses" (1). But a close examination of all the instances where Mark uses the preposition σύν indicates that this is not the case. On the contrary, the object of the preposition σὺν in every instance represents the more notable party.

In Mark 2,26 the preposition σύν subordinates the members of David's army to him as their superior; they were allowed to eat the bread of the presence simply because they were "those who were *with him*" (τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν), David, their leader. In 4,10 σύν subordinates "those around Jesus" to "the Twelve", the specially chosen elite sub-group of disciples (3,14). That "those around him" are "*with the Twelve*" (σὺν δώδεκα) enhances the stature of this grouping for the contrast to "those outside" (4,11) (2). In 8,34 σύν subordinates "the crowd" to "the disciples," the more prominent party. Jesus called "the crowd *with his disciples* (σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ)" in order to address his command to take up the cross and follow him especially to the disciples, who, despite already following him (8,33), do not understand the necessity for his suffering (8,31-32) (3). In 15,27 and 15,32 σύν subordinates the two robbers crucified "*with him*" (σὺν αὐτῷ) to Jesus, the chief character in the narrative.

Especially revelant here are Mark 4,10 and 8,34. They demonstrate how for Mark the party mentioned second and introduced with σύν actually enhances the grouping. The party added to a grouping with a σύν stands out for special emphasis: "those around him *with* (σὺν), that is, including even and especially, the Twelve" (4,10) and "the crowd *with* (σὺν), that is, including even and especially, his disciples" (8,34). Rather than subordinating Moses to Elijah, then, Mark 9,4 actually emphasizes the addition of Moses as enhancing their coupling. Thus, we might paraphrase this special use of σύν in Mark 9,4 as follows: "Then there appeared to them Elijah *with* (σὺν), that is, including even, Moses" — not only Elijah but even Moses! Hence Mark says basically the same as Matt 17,3 and Luke 9,30 here but with slightly more emphasis upon Moses as even more notable than Elijah (4).

Kenrick-Glennon Seminary
St. Louis, Missouri 63119-4399
USA

John Paul HEIL

(1) For past interpretations and detailed discussion, see J.M. NÜTZEL, *Die Verklarungserzählung im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (FB 6; Bamberg 1973) 103-111.

(2) *Contra* R.H. GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids 1993) 478. On the significance of the Twelve here as the "kleinere und qualifiziertere Gruppe", see K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein.* Das Verhaltnis zwischen Jesus und den Zwolf nach Markus (AnBib 70; Rome 1975) 71 n. 206.

(3) Cf. GUNDRY, *Mark*, 478-479; his neglect of this point misleads him to the view that σύν subordinates the disciples to the crowd here.

(4) Note that in referring to these two OT figures again, Mark 9,5 follows the order, Moses–Elijah, as do Matt 17,4 and Luke 9,33.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Bernard M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation.* Oxford – NewYork, Oxford University Press, 1997. xiv-205p. 16,5 x 24. £27.50

Cet ouvrage veut montrer que les auteurs du Deutéronome (ci-après: D) n'étaient pas de simples interprètes de la tradition, mais des novateurs radicaux, qui n'imitaient le discours d'autrefois que pour changer plus efficacement la religion et la culture de leur peuple. Pour ce faire, ils pillèrent le Code de l'Alliance (Ex 20,22–23,33), le traitant comme un agrégat de «ressources» plutôt qu'une «source» d'inspiration, et ils présentèrent comme errances abominables des Cananéens d'autrefois de vénérables coutumes d'Israël, déjà enchâssées dans des textes prestigieux. Au début et à la fin de son ouvrage, Levinson soutient cette thèse en un style vigoureux, émaillé de formulations percutantes telles que «learned textual recycling» (6), et l'envolée finale sur l'impossibilité de jamais innover sans avoir maille à partir avec quelque prédécesseur (157).

Pour D, les prédécesseurs en question étaient le Yahwiste et le Code de l'alliance. Ce dernier occupait déjà le terrain; le «problème herméneutique» qui en résultait fut réglé en lui prenant ses expressions pour énoncer les lois mêmes qui s'en écartaient le plus. D s'attaquait ainsi à la vraie tradition d'Israël avec ses propres armes, tout comme il empruntait le langage des traités assyriens pour rejeter la suzeraineté assyrienne. Pour mieux faire passer son message, D utilisait encore d'autres trompe-l'œil, telle que l'attribution fictive à Moïse; il reprenait ainsi la vieille habitude biblique et juive de la pseudépigraphie (6,47-48) (155), et anticipait sur l'art rabbinique d'annuler et de remplacer les lois elles-mêmes que l'on prétend expliquer (Yohanan ben Zakkaï, cité p. 16 n. 43). Levinson, qui ne mâche pas ses mots, parle d'une «impious fraud — of *pecca fortiter*!» (150).

En mettant l'accent sur le changement aux dépens de la continuité, l'A. a le mérite de secouer ceux qui pourraient encore se bercer d'illusions sur l'harmonieux développement de la Révélation, et on verra qu'il s'appuie sur plusieurs faits bien réels. Mais la force des termes qu'il emploie ne doit pas donner le change. Levinson est riens moins que radical dans ses vues sur la formation de la Bible.

Contre R. Westbrook il maintient à bon droit l'évolution des lois, dont il signale le rôle décisif dans la critique du Pentateuque (8). Mais il travaille

encore avec les quatre Documents, sans guère de distinctions ultérieures. Ainsi, Ex 12,21-23, la Pâque comme rite apotropaïque par peur du מַשְׁחִית, appartient simplement à J (57-58, 61); pas question de J² (etc.). Il croit encore à une grande œuvre du Chroniqueur, qui comprendrait Esdras et Néhémie aussi bien que les Chroniques; à la p. 154, n. 23, il attribue incorrectement cette opinion à J.P. Weinberg (voir aussi 16-17).

En matière de critique du Deutéronome, Levinson s'en tient ordinairement aux positions modérées de N. Lohfink, mais il ne reprend pas sa découverte la plus originale, la composition exilique d'une Constitution pour l'Israël du Retour (Dt 16,18–18,22). Il reconnaît un étalement chronologique parmi les lois deutéronomiques; mais, soulignant la difficulté de conjuguer les phases de leur développement avec celles de l'Histoire Deutéronomiste, il se montre souvent sceptique à outrance à leur endroit, et on peut trouver curieux qu'il leur applique à toutes, indistinctement, ses perceptions sur la refonte des anciennes traditions.

Après les prolégomènes que nous venons de discuter, l'A. détaille son projet herméneutique dans trois directions: la centralisation même du culte, la transformation de la Pâque et celle de l'appareil judiciaire (chapitres 2–4).

Il explique d'abord comment D a rejeté et remplacé le rôle traditionnel des sanctuaires locaux. Le culte est désormais réservé à Jérusalem (derrière la périphrase bien connue, «le lieu que Yahvé choisira...»), mais l'alimentation carnée jadis liée au sacrifice demeure possible localement, et le verbe זבח (jadis «sacrifier») s'applique désormais aussi à l'abattage non-rituel; la seule pratique interdite est celle qui avait toujours eu cours!

Ce chapitre contient une analyse détaillée de Dt 12, où l'A. s'écarte de l'opinion dominante en ne faisant pas des vv. 20-28 une *novella* sur les vv. 13-19. Pour Levinson, le כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ du v. 21 n'est qu'une «pseudo-citation», plutôt qu'une allusion au paragraphe précédent. Cette invention faisait partie de la stratégie de D; de même, aux vv. 13-15, le recyclage des mots d'Ex 20,24b; et, au v. 13, l'épouvantail d'un culte rendu en n'importe quel «lieu», pour mieux faire briller le bon droit de la nouvelle restriction du culte au lieu choisi par Yahvé. Les vv. 8-12, qui réservent la nouvelle discipline pour le temps où Yahvé aura finalement mis Israël en sûreté, c'est-à-dire, l'avènement du temple de Salomon, éconduisent la pratique antérieure en faisant mine de l'excuser.

Au chapitre suivant, qui réunira sans doute le plus grand nombre de suffrages, l'A. rappelle la nécessité de soumettre à la centralisation et ce rite familial par excellence qu'était la Pâque et le vieux système de fêtes de pèlerinage associé aux sanctuaires locaux. Mettant les rites printaniers au centre de la discussion, Levinson explique comment D combine (non sans bavure, 82-85) des bribes de J et du calendrier liturgique du Code de l'Alliance, mais révolutionne tout, en faisant de la Pâque une véritable fête de pèlerinage et en renvoyant promptement les pèlerins à la maison pour y manger les azymes sans aucun rite sacrificiel. On obtient ainsi une distinction comparable à celle de Dt 12, qui concentre le culte à Jérusalem, mais laisse subsister des activités locales désormais sans portée religieuse.

Le dernier chapitre voué à l'examen des textes poursuit les réformes deutéronomiques en Dt 16,18–17,20, au-delà du domaine cultuel. Pour

Levinson, cette section n'appartient pas à un bloc de lois sur les grands offices de l'État inséré pendant l'Exil; dans cette section, D s'efforce d'étendre la suprématie du temple de Jérusalem au domaine judiciaire. L'A. admet avec d'aucuns que Dt 17,2-7 est plus récent que le chapitre 13, et il en fournit même de nouvelles preuves (118-122). Mais il s'avoue embarrassé par les problèmes de stratification littéraire (136, n. 97), et en pratique il met l'accent sur l'unité fonctionnelle de toute la section.

Dt 16,18-20 remplace l'autorité des Anciens, ces gardiens des traditions des clans, par celle de juges professionnels. 17,2-7 illustre le pouvoir de ces juges à trancher même dans le cas des pires crimes religieux quand les preuves matérielles (les «deux témoins») sont suffisantes. 17,8-13 réserve au personnel du Lieu choisi par Yahvé tous les cas réclamant des moyens surnaturels, annulant ainsi le rôle juridique des sanctuaires locaux (dont les anciennes fonctions sont fort bien évoquées 110-116), et annulant aussi, par prétérition, le rôle du roi, jusqu'alors juge suprême de la nation. La loi sur le roi (17,14-20) confirme cette intention en privant la royauté de ses meilleurs titres de gloire, y compris l'administration de la justice (évoquée 138-140).

Un chapitre de conclusions réaffirme et amplifie la vision déjà présentée dans le premier chapitre. Il devient plus clair que jamais que, selon Levinson, D voulait abroger complètement le Code de l'Alliance. C'est pour lui une ironie du sort que l'un et l'autre code se soient finalement retrouvés à l'intérieur du Pentateuque (152-153). Il nous semble pourtant que cette décision pouvait n'avoir rien de bizarre aux yeux des contemporains. L'A. d'Is 50,1 ne se sentait pas obligé lui non plus de choisir entre les deux codes: si la première question qu'il pose semble basée sur Dt 24,4, la deuxième, qui traite comme irrévocable la vente d'une fille à un créancier, s'accorde avec Ex 21,7-11. Quiconque prête à D l'intention de faire disparaître le Code de l'Alliance doit en outre s'interroger sur le sort de cette part importante de l'activité économique dont traitent les מִשְׁפָּטִים (Ex 21,1–22,16) et sur laquelle le Deutéronome ne s'étend pas. Les auteurs deutéronomiques voulaient-ils vraiment soustraire ce domaine à la volonté divine?

Suivent une riche bibliographie et d'excellents index, plus d'un cinquième de tout l'ouvrage. On admirera les lectures très étendues de Levinson et sa familiarité avec les plus récentes études deutéronomiques en anglais et en allemand. Les références aux anciens écrits du judaïsme laissent malheureusement de côté Flavius Josèphe, dont les *Antiquités*, §§ 199-301 (sur la πολιτεία des Juifs), illustrent bien la valeur de «constitutional model» reconnue au Deutéronome dans la communauté juive (106, n. 16).

C'est dans le traitement de l'appareil judiciaire que les rapports avec le Code de l'Alliance sont le plus ténus. Malgré la solidité de plusieurs des positions adoptées, et une foule de fines observations et d'utiles notes bibliographiques, c'est ici qu'on hésite le plus souvent à suivre Levinson. On pourra se demander, par exemple, si les «portes» où siègent les nouveaux juges (Dt 16,18) ne sont pas l'apanage des cités fortifiées, les Anciens restant en charge dans les simples villages; cette hypothèse ne rendrait-elle pas compte des lois deutéronomiques où les Anciens ne

laissent pas de jouer un rôle, et sur lesquelles Levinson se perd en conjectures (125)?

Le fait de ne pas mentionner les responsabilités judiciaires du roi est certainement surprenant. Mais cette omission veut-elle nécessairement dire révocation par prétérition? Une pareille réduction de l'autorité royale est-elle pensable chez les auteurs de la principale couche du Deutéronome que Levinson place dans l'entourage de Josias? Le silence de D sur le roi comme juge ne pourrait-il s'expliquer par la fiction mosaïque, comme l'omission du nom de Jérusalem? Certes il est explicitement question du roi en 17,14-20, passage où la limitation des pouvoirs de la monarchie est manifeste. Mais avec ou sans «block model», beaucoup continueront à penser que ce morceau, tout comme, p. ex., la loi sur le Prophète (18,9-22), est une composition du temps de l'exil qui affecte bien le sens du Deutéronome achevé, mais qui ne révèle pas nécessairement les intentions des premiers auteurs de ce livre. En un mot, la compréhension des lois sur l'appareil judiciaire aurait tout à gagner d'une analyse diachronique plus poussée.

La lecture de *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* fait apparaître d'autres problèmes. On aimerait, par exemple, voir la référence consciente du Deutéronome au Code de l'Alliance établie une fois pour toutes par des considérations de configuration générale et par l'étude de cas classiques tels que Dt 15,12-18 vis-à-vis d'Ex 21,2-11, ou Dt 22,28-29 vis-à-vis d'Ex 22,15-16, avant que ne soient abordés les contacts souvent plus subtils sur lesquels se base la thèse de Levinson.

Plus fondamentalement, les discussions de ce chercheur sont exclusivement littéraires; l'histoire n'y joue qu'un rôle très modeste. On soupçonne que cette limite est pour quelque chose dans son insistance unilatérale sur la détermination de D à changer les institutions de Juda. Levinson démonte admirablement les procédés mis en œuvre; mais il n'explique pas suffisamment cette volonté même de changement. Il rejette avec la dernière énergie les explications sociologiques qui, selon lui, reconstruisent une histoire sans initiative individuelle et traitent les textes comme s'ils avaient des auteurs incapables de pensée originale (55). Vis-à-vis des changements sociaux de l'âge du fer II (l'utilisation de l'écrit, 24,1; l'argent comme moyen d'échange, 14,24-26; la mitigation des lois de la guerre, 20,10-14.19-20), D semble pourtant n'avoir souvent été qu'un témoin, plutôt qu'un véritable initiateur, et il arrive quelquefois à Levinson lui-même, sur les traces de B. Halpern, de faire appel à l'urbanisation forcée et à la centralisation cultuelle entreprises par Ézéchias devant la menace assyrienne (22, 49, 62) (147). À notre avis, ce noyau d'explication socio-historique et son impact sur les réformes deutéronomiques mériteraient d'être analysés plus longuement, ce qui conduirait peut-être à des formulations moins éthérées que celles qu'on rencontre parfois dans cet ouvrage, au demeurant fort intéressant.

Dept. of Near and Middle Eastern Civilizations — Paul-Eugène DION
University of Toronto
Toronto, Ontario, M5S 1C1 Canada

Erich BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. xiii-521p. 16,5 x 23,5. SFr 140 – DM 164 – ÖS 1.196,—

Es handelt sich um die überarbeitete Fassung einer von O.H. Steck betreuten und 1994/95 in Zürich vorgelegten Dissertation. Bosshard stellt sich die noch sehr selten behandelte Aufgabe, der Entstehung des "Corpus propheticum" nachzugehen, das sind die vier Prophetenbücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Zwölfprophetenbuch. Sind diese vier Bücher erst zusammengestellt worden, nachdem sie jeweils für sich in ihrer literarischen Endgestalt vorlagen, oder lassen sich Redaktionsprozesse erkennen, die Verbindungen zwischen den Büchern schaffen wollten? War womöglich auch die Reihenfolge der Bücher klar festgelegt? Sollen die Bücher gar als Teile einer höheren Sacheinheit rezipiert werden? Das sind in der Tat Fragen, auf die man gerne Antworten hätte, weil man damit dem Verständnis der Prophetie Israels aus der Perspektive der kanonisch gewordenen Endredaktion erheblich näher käme. B. konzentriert sich in seiner Arbeit auf Jesaja- und Zwölfprophetenbuch. Es ergeben sich drei Teile: In Teil A (17-267) wird Jes 1–39 und in Teil B (269-431) das Zwölfprophetenbuch behandelt, während in Teil C (433-466) dann die Folgerungen für das Corpus propheticum als Ganzes dargestellt werden.

Innerhalb des Jesajabuchs (Teil A) wählt B. die Babeltexte Jes 21,1-10; 22,1-14 (Babel sei implizit vorausgesetzt) und Jes 13 als Einstiegspunkt. Dies erscheint insofern gerechtfertigt, als das Exil für die Redaktionsgeschichte der prophetischen Literatur anerkanntermaßen ein ganz zentraler Einschnitt war, so daß sich am Verhältnis zu Babel redaktionelle Bearbeitungen profilieren lassen müßten. Andererseits zählt gleich der erste Text Jes 21,1-10 zu den ausgesprochen schwierigen und dunklen Texten. Auch B.'s erneute und originelle Analyse, wonach eine Grundschicht (21,1.2abα.3-5.6.8-9a) durch 21,2bβγ.7.9b-10 erweitert wurde, wird kaum als besonders fester Anker für die folgenden Untersuchungen gelten können. Eher zu überlegen sind da schon die weiteren Thesen, daß in Jes 22,1-14 der Vers 6 nachträglich eingefügt und in Jes 13 die Grundschicht 13,2-8.14-16 zunächst durch die Vv. 1.17-22 und in einem zweiten Schritt durch Vv. 9-13 ergänzt wurde. Nun kommt ein entscheidender Schritt: B. versucht zu zeigen, daß die jeweiligen Grundschichten der drei Textabschnitte zur selben Bearbeitungsschicht eines entsprechenden Jesajabuchs gehören. Verschiedene Stichwort- und Motivanklänge würden die drei Abschnitte in der Weise verbinden, "daß das in Jes 13 (Grundschicht) anhebende Gericht, das die verschiedenen Völker auf der Erde erfaßt *14,28 - Jes 20, auch vor Jerusalem/Juda 21,1-10 (Grundschicht); 22,1-14 (Grundschicht) nicht haltmacht, sondern vielmehr darauf hinzielt und darin gipfelt, daß also die Einleitung nicht eher 'eingelöst' ist, als bis das Gericht auch Jerusalem/Juda erreicht, und

daß das ganze Gericht an den Einzelvölkern unter der Perspektive dieses Spannungsbogens zu sehen ist" (85). Die These einer durchgehenden, in sich kohärenten Redaktionsschicht kommt etwas überraschend, weil der Grund, warum die Texte zu Beginn überhaupt als zusammengehörig eingestuft wurden, nämlich daß sie auf Babel abzielen, in den mittlerweile rekonstruierten Grundschichten gar nicht mehr gegeben ist. Alle Grundschichten setzen lediglich ein anonym bleibendes Feindheer voraus. B. vermutet trotzdem, daß es sich jedesmal um dieselbe Größe handelt. Schwierig sei allerdings, daß die Querbezüge 13,3/10,6; 13,3.5/10,5 und 13,(2.)4.5/5,26 nahelegten, auch in 13,2-8.14-16 an ein assyrisches Heer zu denken, während „die auffallenden Parallelen von 13,2-8.14-16 zu Jer schon über die Assur-Zeit" (86) hinaus weisen. B. löst dieses Problem mit folgender kaum völlig befriedigender Annahme: Die drei Abschnitte "sprechen also primär und vordergründig von einem assyrischen Heer unter der (Schluß-)Perspektive 701 v.Chr., blicken aber darüber hinaus auf ein babylonisches Heer unter der Perspektive 587/6 v. Chr." (86). Aus diesem Grund nennt B. diese Schicht auch die „Assur/Babel-Schicht" (92). Auch bei der Untersuchung der jeweiligen Erweiterungsschichten kommt B. zu dem Schluß, daß es sich um Abschnitte einer einzigen Schicht handle. Diese umfasse Jes 13,1.17-22 mit 14,(*)4a.22-23; 21,2bβγ.7.9b-10; 22,6 und zeichne in die Völkersprüche ein Gericht gegen Babel ein, das durch Meder/Elam als Gerichtswerkzeug vollstreckt werde. Diese Schicht nennt B. "Babel-Schicht" (92).

Nachdem die Assur/Babel- und die Babel-Redaktion im Grundsatz erkannt sind, identifiziert B. im zweiten Abschnitt von Teil A (93-182) weitere Bestandteile der Assur/Babel-Redaktion: "Jes *1,1; 2,10-17/18; 3,1b?6-7.8-9.12-15.18-23?25-26; 4,1?; *5,12ff.; 7,*1.15?(*)18-25; 9,6bβ; 10,33b.34; 13,2-8.14-16; 14,28-32; 16,6.12?; 20,1-5; 21,1.2abα.3-5.6.8-9a; 22,1-5.7-14.15-25; 30,6a; 32,6-8? Anfügung von (*)36–39"(178-179). Für die Frage nach der Entstehung des Corpus Propheticum besonders interessant ist die These, daß der literarische Horizont dieser Schicht über das Jesajabuch hinausgreife und Jer 4–6 und 52 anvisiere. Diese literarische Verbindung "dürften die Verfasserschaft der Assur/Babel-Redaktion und die Leser so gedacht haben, daß der Prophet Jesaja zentrale Elemente der Botschaft Jeremias — praktisch durchgehend implizit — schon vorwegnimmt und auch deutlich macht, wie man Jeremia eigentlich zu verstehen hat" (173). Alle Personen, die im Jeremiabuch als Opponenten der Zionstheologie gezeichnet werden, werden durch die vorausgehende Lektüre des Assur/Babel-Jesajabuchs, das gerade solche Personen würdigt, die ganz auf den Schutz Jahwes für den Zion vertrauen, in ein eher negatives Licht gerückt. B. sieht sogar Indizien für die noch weitergehende These, daß die Assur/Babel-Redaktion, um die skizzierte Leseperspektive zu verstärken, auch in das ihr vorliegende Jeremiabuch redaktionell eingegriffen habe. Zu denken wäre insbesondere an Jer 4,9-10 (lies in V. 10 mit MT וָאֹמַר): "Indem Jeremia Jahwe der Täuschung bezichtigt, nämlich Frieden angesagt zu haben (vgl. Jes 9,5-6; 32,17-18), aber das Schwert zu bringen, setzt er sich selbst grundsätzlich ins Unrecht (auf der Linie Rabsakes!), vgl. Jes 36,10/Jer 36,29; Jes 36,16-18a/Jer 38,17, und zeigt, daß er Jahwe — den Jahwe der Assur/Babel-Redaktion — nicht richtig verstanden hat: Weder hat Jahwe nur

Frieden angesagt (שלום Jes 9,5-6 [Hiskia] ist durch 39,8 eingeschränkt, 32,17-18 ist auf die Hilfsbedürftigen im Gericht hin zu lesen) noch bringt er das Schwert für das ganze Gottesvolk (die Hilfsbedürftigen werden bewahrt, vgl. Jes 13,2; 14,30.32) — was unmittelbar vor Jer 4,9f. auch 4,5-8 besagt (aus der Perspektive der Assur/Babel-Redaktion)! Wird hier das I Jes-Buch (das erste Jesaja-Buch) als 'kritisches Vorzeichen' vor dem Jer-Buch insofern legitimiert, als Jeremia im Jer-Buch selbst in ein gewisses Zwielicht gestellt wird?" (174-175).

Auch der Babel-Schicht weist B. im dritten Abschnitt (183-233) weitere Textabschnitte zu: Jes 1,9(?); 4,2(?); 5,30; 8,8b; 11,6-9; 13,1.17-22; 14,(*)4a.22-23; 16,1-5; 21,2bβγ.7.9b-10; 21,11-12.13-15; 22,6; 28,5-6; 28,23-29; 33,1-13.17-24. (229) Die Redaktionsschicht erwartet ein baldiges Ende Babels, womit zusammenhängen dürfte, "daß Babel jetzt als schuldige Größe betrachtet wird, und daß man mit Heimkehrern aus Babel rechnet; außerdem gibt die genannte Erwartung den Blick frei auf eine das ganze übriggebliebende Gottesvolk einschließende Heilszeit nach dem Gericht."(230) Auch für die Babel-Redaktion ist zu vermuten, daß sie eine feste Bücherabfolge Jes – Jer ins Auge faßt. Als Nachträge innerhalb des Jeremiabuchs kommen am ehesten Jer 25,(*)12-14.*25.26aαb und 27,7b in Betracht.

Im Teil B (269-431) sucht B. im Zwölfprophetenbuch nach Entsprechungen zu den innerhalb von Jes gefundenen Schichten. Im ersten Abschnitt dieses Teils (277-359) geht es um Texte, die in auffallender Weise auf Textpartien der Assur/Babel-Radaktion Bezug nehmen. Die erste Schrift, die B. in den Blick nimmt, ist Joel (277-297). Im Gegensatz zur neueren Forschung, die in Joel nur kleine Zusätze identifiziert, unterscheidet B. umfangreiche Schichten: Joel 1,1–2,11 soll die älteste Schicht bilden, die in einem zweiten Schritt um 2,12-27 erweitert wurde, ehe in weiteren Schritten das restliche Material angefügt wurde. Joel weist enge Bezüge zu Jes 13 (vgl. nur Joel 1,15/Jes 13,6) und zu Jer *4–6 ("Feind aus dem Norden" – Joel 2,20/Jer 4,6) auf. Die Bezüge sind so zu erklären, daß Joel die Texte aus Jes und Jer literarisch voraussetzt. Warum wird aber zwischen Hosea- und Amosschrift Jes 13 zitiert? B. vermutet die Absicht, den Gesamtaufriß des Jesajabuchs der Assur/Babel-Redaktion für das Zwölfprophetenbuch zu übernehmen: Zwischen Hos (verstanden als Parallele zu Jes *1–12) und Am (Am 1–2 als Parallele zu den mit Jes 14,28 beginnenden Völkersprüchen) bilde Joel nun ein Pendant zum kompositionell so wichtigen Abschnitt Jes *13 (297). Derselben Schicht weist B. dann noch den Grundbestand von Habakuk (1,1.2-4.5-11.*12-17; 2,1-4.6b.7.9.10a.*b.11.15.16) und Zefanja (1,4-16.17aα; *2,4-12; 3,8a) zu. Diese Redaktion habe eine Version des Zwölfprophetenbuchs erstellt, die Vorformen von Hos, Joel, Am, Mi, Nah, Hab und Zef umfaßt habe. Die Passagen Hos 1,2a; 5,9; 8,14; *12; Am 2,16b; 5,18-20; 8,3.9-10.13-14; Mi 7,4b; 5,9-13; Nah 2,4.11 seien möglicherweise von derselben Redaktion in die bereits vorliegenden Fassungen dieser Schriften eingefügt worden. Die Neuinterpretation ziele darauf, die prophetische Sammlung als Ansage des Gerichts von 587/6 zu verstehen. "Jedoch stellt unsere Schicht dieses Gericht 587/6 v.Chr., das die dtr beeinflußte Bearbeitung betont als vollständiges, das ganze Volk gleichermaßen treffendes schildert, ebenso

deutlich als ein differenziertes dar, das 'nur' einen Teil des Volkes wirklich ereilt — der andere Teil wird bewahrt und verschont —" (351-352). Da diese Redaktion des Zwölfprophetenbuchs ganz bewußt das von der Assur/Babel-Redaktion gestaltete Jesajabuch zur Vorlage genommen habe, nennt B. sie Assur/Babel-Redaktion^{XII}.

Im zweiten Abschnitt von Teil B (360-407) wendet sich B. den Paralleltexten der Babel-Redaktion von I Jes innerhalb des Zwölfprophetenbuchs zu. Eingesetzt wird mit Joel 2,12-27. Der gleichen literarischen Bearbeitung des Zwölfprophetenbuchs wie dieser werden auch die Passagen Mi 4,9-10.14; 5,2; 7,7-10; Nah 1,1b.2-8.9-10.12a.b.13; 2,1; Hab *1,12a; *2,5-17(/20??); *3,2-19a; Zeph 2,13-15; Sach 2,10a.11.14; 8,1-6 zugewiesen. Auch diese Redaktion orientiert sich, freilich in weit geringerem Maße als die Assur/Babel-Redaktion^{XII}, an einem ihr vorliegenden Jesajabuch, und zwar dem von der Babel-Redaktion herausgegebenen, weshalb B. sie Babel-Redaktion^{XII} nennt. Insbesondere die heilvollen Nachtgesichte Sacharjas, die die Rückkehr Jahwes und die Wiederherstellung Jerusalems ins Auge fassen, haben aber kein Gegenstück innerhalb des Jesajabuchs der Babel-Redaktion. B. kommt deshalb zu der These, daß der Babel-Redaktion^{XII} eine Bücherabfolge *Jes-*Jer-*Threni-*II Jes als Vorlage für die Komposition ihres Zwölfprophetenbuchs gedient habe (400-405).

Im Teil C (433-466) werden im ersten Abschnitt die wichtigsten redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse in chronologischer Folge dargeboten. Diese übersichtliche Darstellung hilft dem Leser, bei den komplizierten literarkritischen Analysen den Überblick zu behalten. Im zweiten Abschnitt bündelt B. dann noch seine Beobachtungen zu der originellen These, daß II Jes ursprünglich hinter Jer gestanden habe. Dafür spreche erstens, daß Jer in breiter Weise die Ereignisse um die Eroberung Jerusalems thematisiere, die von II Jes vorausgesetzt werden, innerhalb von I Jes aber keine Rolle spielen. Zweitens habe der Babel-Redaktion (XII) eine Reihe *I Jes-*Jer-*Thr-*II Jes als Vorlage für die Komposition des entsprechenden Zwölfprophetenbuchs gedient. Drittens nehmen insbesondere die ersten drei Ebed-Jahwe-Lieder deutlich auf die Konfessionen Jeremias Bezug. Die Figur des Ebed sei in überbietender Nachfolge zu derjenigen Jeremias gezeichnet, was eine literarische Abfolge Jer – II Jes noch unterstreiche. Viertens lasse sich Jes 40,1-2 bruchlos an den Bogen Jer 25–52 anschließen. Fünftens benenne Esr 1,1-3 Jeremia und nicht Jesaja als Prophet der Kyrosweissagungen (vgl. Jes 44,26-28; 45,1-13), woraus sich folgern läßt, daß Esr 1 die entsprechenden Texte noch als Bestandteile des Jeremiabuchs kennt. Erst durch die um 312/11 entstandene, sogenannte "Heimkehr-Redaktion" sei II Jes hinter I Jes gestellt worden. Als literarische Brücke wurde vor allem Jes 35 in I Jes eingefügt.

Ohne Zweifel hat sich B. sehr viel vorgenommen und einen riesigen Textbestand unter neuer Fragestellung mit immensem Fleiß bearbeitet. Obwohl z.B. an der Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs erst seit wenigen Jahren im großen Maßstab gearbeitet wird, legt B. bereits weitreichende Modelle von großer Komplexität vor, die in vielen Fällen beträchtlich vom bisherigen Mainstream der literarkritischen Arbeit abweichen. In dieser Hinsicht hat B. Außerordentliches geleistet. Das große Problem ist freilich, wie man die notwendige Spekulation bei der

Auswertung der vielfach mehrdeutigen Indizien kontrollieren kann. B.'s auf der einen Seite eindrückliches Thesengebäude erscheint auf der anderen als übermäßig kompliziert und von nicht immer einsichtig gemachten Voraussetzungen abhängig. Literarkritische Einzelentscheidungen, Auswertung von Stichwortbezügen und die Interpretation sogenannter Sachabfolgen verzahnen sich derart miteinander, daß ein Leser, der nicht mit dem Stand der von O.H. Steck vorangetriebenen Diskussion des Themas vertraut ist, schnell Schwierigkeiten bekommt, die Argumentation nachzuvollziehen. Eine einfachere sprachliche Formulierung und eine stärkere Gewichtung der Argumente hätten bei der Überfülle des präsentierten Materials die Rezeption sicherlich auch gefördert. Neben überzeugenden gibt es auch problematische literarkritische Analysen. So ist etwa eine Fassung von Joel, die 1,1–2,11 umfaßt und mit einer offenen Frage geendet hat, nur schwer vorstellbar. Teilt man diese literarkritische These zu Joel nicht, so fällt aber ein wesentlicher Pfeiler der These einer Assur/Babel-Redaktion^{XII} dahin. Notorisch schwierig ist es auch, im Falle von Zitierungen die Abhängigkeitsrichtung richtig zu bestimmen. Es ist vorauszusehen, daß künftige Arbeiten in vielen Fällen anders urteilen werden als B. Noch hypothetischer wird es, wenn bücherübergreifende redaktionelle Zusammenhänge postuliert werden. Auf diesem Feld hat B. in durchaus weiterführender Weise, über die Beobachtung von gleichen Leitworten, Phrasen und Themen hinaus, die Aufmerksamkeit auf die jeweils die Abfolge prägende Sachlogik gelenkt. Ob ihm allerdings mit der Art, wie er die Dinge durchführt, schon ein Durchbruch gelungen ist, bedarf weiterer Prüfung. Daß etwa Am 1–2 einmal unmittelbar an Joel 1,1–2,11 angeschlossen haben soll, obwohl in Joel 2,12-27 bei weitem mehr und treffendere Rückbezüge auf Joel 1,1–2,11 zu finden sind als in Am 1–2, kann nicht recht einleuchten. Alles in allem hat B. die Fruchtbarkeit seiner Fragestellung unter Beweis gestellt und künftigen Bearbeitungen des Themas eine Fülle von originellen und anregenden Beobachtungen und Thesen zur Verfügung gestellt.

Fichtestraße, 17
D-35039 Marburg

Aaron SCHART

Robert Karl GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOTSS 241). Sheffield, Academic Press, 1997. 393p. 16 x 24. Cloth: £47.50 – $78.00

This book reviews recent information and changing paradigms for understanding monotheism. Gnuse focuses on new data pertaining to the emergence of the Israelites in the so-called "period of the Judges" (Iron I) and subsequent developments in ancient Israel. The result is a theory of monotheism that involves a gradual evolution, spread over approximately six centuries of "successive revolutions". Gnuse further correlates this religious development with process theology and evolutionary theory. Both

emphasize process as the key to understanding, with the latter positing periods of rapid change in species' developments followed by longer periods of stability. The result is a prolegomenon toward a synthesis of religious and social history, theology and evolution.

Gnuse begins by reviewing the secondary scholarship concerning the emergence of Israel in the Iron I period. He first examines the classic models of conquest (Albright, Kaufmann), gradual infiltration and settlement (Noth), and peasant revolt (Mendenhall, Gottwald). Each has suffered from their incapacity to account for the variety in the data. The conquest accounts in Joshua so stressed by Albright obscure the sporadic character of conflict. The idealized picture of the pastoral life of the patriarchs seems overinfluential in Noth's work. Claims of early Israel's social awareness affect the reconstruction of especially Gottwald. Gnuse then reviews four variations on the view that so-called Israelite culture emerged from a larger West Semitic or "Canaanite culture". Representing the current consensus, this broad conclusion is based on both archaeological and textual evidence. Yet it is to be recognized that this extremely general conclusion says relatively little pertinent about monotheism. What is known archaeologically about religion in this period is very limited. Even the extent of polytheism at that time is difficult to reconstruct without recourse to the book of Judges, and this source in general is hardly contemporary.

At one point Gnuse says it hardly matters in the long run which variation on the gradual emergence model is correct. Yet this is not quite so, as Gnuse seems to accept without evidence the point of Mendenhall and Gottwald that Israel of this period enjoyed a special social awareness. (For Gnuse, this is due at least in part to early "Israel" status' as a peripheral and small power.) As a result, this period's contribution to Israel's religious character and its later monotheism is a special social conscience. Yet it is difficult to overlook the fact that the material culture and the stories in Judges (if they can be used as evidence) do show some marked economic distinctions. Positing an early egalitarian Israel seems driven less by actual data and more by concerns to establish an ancient Israel admirable in the eyes of modern readers.

Readers will also miss Gnuse's own take on the primary data. Gnuse moves to a masterful survey of scholars concerning monotheism in ancient Israel. He correctly identifies a shift in scholarly thinking on the problem, one that rejects the extreme positions of a very early monotheism of Moses or the considerable later invention of monotheism around the time of the exile. Instead, he notes how many modern authors consider contributions to monotheism made from the earliest periods through the exile. As a result, monotheism is both gradual, involving more than half a millennium, yet revolutionary from the perspective of the larger world of the ancient Middle East. Gnuse shows a fine capacity to weave all of the major points into a persuasive synthesis that clearly points to his view of "emergent monotheism" as he labels it.

This survey is a wonderful overview and it should serve as a valuable starting point. Yet little care is taken with the specifics of the texts under discussion. For example, Second Isaiah's monotheism is a proclamation related to an affirmation of YHWH's status as powerful creator-deity and

denial of other deities' reality. There is in fact a correlation between the later two themes: YHWH is the real deity who created the world and humanity while other gods are the false creations of humans. This seems to be the inner theological link lying behind the juxtaposition of statements of YHWH's creatorship and the non-reality of images of other deities. This inner connection has monotheism as its corollary. Accordingly, the theme of monotheism seems to be part of Second Isaiah's innovative rhetoric designed to move his audience to recognize the reality of YHWH's full sovereignty over the world and the full reality of this deity in Israel's life. Hence monotheism as such is not the great proclamation in itself; it stands in service to a new vision of reality involving YHWH's control over the universe despite Israel's reduced condition in the exile. To isolate monotheism from the rest of Second Isaiah's communication is to give it a profile it never enjoyed in this work.

Furthermore, questions go unaddressed: why do monotheistic statements begin to appear more toward and in the exilic period onwards? What changes in Judaean society played a role in the development of monotheism? It would appear that the reduction of Israel's political circumstances corresponds to the change in YHWH's exaltation. Gnuse's view of Israel's unique monotheism requires his examination of comparable developments elsewhere in the ancient world. He notes that with the exception of Akhenaton "full" monotheism is not to be found in the ancient world, and even the monotheism of Akhenaton is considered flawed in two respects. Following D. Baly, Gnuse views this monotheism as imposed from above by imperial power that did not reach the population as a whole. Moreover, it seems to lack a social conscience compared to Israel. These objections seem driven by theological criteria and they tend to overlook what may be lacking about Israelite monotheism or what is "good" in Egyptian monotheism of Akhenaton. While Israel's monotheism did eventually dominate its theological tradition and society, Gnuse never demonstrates that this monotheism was not imposed by some segment of Israelite authority. It could very well have been a monotheism from above, at least in a limited sense. As for Egypt's putatively flawed social conscience, who knows its extent? If one finds even occasional statements affirming it, who is to say how limited it was? It is not too difficult to find a social awareness in extra-biblical texts. Ultimately, such comparisons and contrasts appear to be used to prop up an agenda of uniqueness with a social conscience. Here modern concerns (monotheistic faith and social conscience) seem to drive the reading of the ancient historical record.

A larger problem with the discussion involves Gnuse's sweeping generalizations, precisely of the very sort which he deplores in older syntheses. The book proceeds into theological considerations of monotheism. These lie beyond the scope of my expertise. However, some description and comments are in order.

The ultimate question or problem in this work is the immense importance attached to the idea of monotheism. Reading this book, monotheism is Israel's greatest religious achievement, one which not only sets it over and against the ancient world, but also represents the single

greatest development in subsequent religious history. While biology, specifically evolutionary theory, is offered in this book as a heuristic tool, at times there are hints of a "grand synthesis" of human development and evolutionary theory. It is aesthetically powerful, even if it is historically or theologically problematic (because it assumes its own historical and theological *telos ex post facto*). To say that monotheistic belief is an ultimate development in human religious development is a matter of belief, for an atheist could argue that the development from polytheism to monotheism may point ultimately to atheism as the ultimate telos of the trajectory.

The emphasis placed on monotheism is also theologically problematic, because it gives so much pride of place to the idea of monotheism. While no small matter theologically, monotheism in biblical texts functions not as an inspiring and even personally challenging idea but an expression of faith in a paradoxical reality pointing at once to divine transcendence and immanence, of both power over and beyond the physical world, but also in it.

Despite objections raised here, this is an important book. It takes on some significant questions, surveys a huge amount of material and offers some thoughtful reflections for future research. My thanks to the author.

Saint Joseph's University
5600 City Line Avenue
Philadelphia, PA 19131 USA

Mark S. SMITH

David M. HOWARD, *The Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies, 5). Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1997. viii-231p. 16 x 23,5. Cloth: $35.00

Cet ouvrage reprend, sous une forme sensiblement remaniée, le texte d'une dissertation doctorale préparée sous la direction de D.N. Freedman et défendue à l'Université de Michigan en 1986. Les principales conclusions de cette thèse avaient déjà été signalées par M. Tate dans son commentaire (*Psalms 51–100* [WBC 20; Dallas 1990] 478-479; 488-489; 508-509; 535 et *passim*).

Les Pss 93.96–99 ont été classés par Gunkel dans la catégorie particulière des «chants d'intronisation de YHWH» (ou «psaumes du Règne de YHWH»), dont le seul autre représentant est le Ps 47; ils forment donc un ensemble assez homogène, auquel le Ps 100 sert de conclusion. Leur succession est interrompue par deux pièces d'une autre nature du point de vue formel, les Pss 94 et 95. L'objet du présent ouvrage consiste à montrer comment les Pss 94–95 s'inscrivent malgré tout dans la séquence, comment l'ensemble ainsi formé est structuré et quelle place il tient dans l'économie globale du Psautier.

Les deux premiers chapitres offrent une brève rétrospective des

recherches sur la composition littéraire du Psautier et une série de considérations sur la méthodologie qui est mise en œuvre dans la suite de l'ouvrage; l'A. s'explique, entre autres, sur les principes de métrique de D.N. Freedman, qu'il reprend à son compte. Le chapitre 3 fournit une traduction annotée des Pss 93–100, avec un comptage des syllabes et des accents; la traduction proposée pour Ps 93,2b est originale: "From long ago was your throne" (*'t* reprendrait *ks'k* du stique précédent); de même la traduction de 93,5: "Your decrees are affirmed, O Mighty One (en vocalisant *mē'ād*), in your house, your holy habitation" (en lisant *nwh* avec 4QPs[b]).

La démonstration commence au chapitre 4 (*The texts in contexts*), où l'A. procède à un inventaire très précis des liens verbaux, thématiques, structurels et de genre littéraire qui unissent les Pss 93–100 les uns aux autres. Le Ps 94 met l'accent sur un attribut «royal» de YHWH, qui, en exerçant sa juste vengeance, manifeste son autorité souveraine (v. 1; cf. Ps 99,8); de plus, le Ps 94 en appelle à une manifestation théophanique (vv. 1-2), dont les Pss 96–99 célébreront précisément la réalisation. La thématique des psaumes suivants est en quelque sorte déjà présente ici, mais en creux. Concaténé au Ps 94 par le mot-crochet *ṣûr* «rocher» (94,22; 95,1), le Ps 95 annonce explicitement le thème du Règne de YHWH (v. 3), tout en laissant planer une menace (v. 11: «ils n'entreront pas dans mon repos»), dont, en finale de la collection, le Ps 100 constatera qu'elle ne s'est pas réalisée (v. 3: «entrez devant lui»). Le Ps 95 sert ainsi de transition. Les récurrences et similitudes repérées par l'A. entre les Pss 93. 96–99 confirment l'homogénéité de ce groupe des psaumes, que l'école de l'histoire des formes avait déjà établie à partir de ses propres critères.

Le chapitre 5 (*The Structure of Psalms 93–100*) offre une sorte de *lectio continua* du quatrième livret du Psautier (Pss 90–106), particulièrement attentive aux récurrences verbales et à la continuité thématique. Le lecteur est un peu surpris de voir (166) que l'A. propose ici une division tripartite (Pss 90–94; 95–100) (101–106), qui ne coïncide pas avec la segmentation précédemment proposée (Pss 93–100); ceci montre la part d'arbitraire de toute segmentation — ce dont l'A. lui-même convient (21). D.M. H. reprend à G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL Diss 76; Chico 1985) 212-219 l'idée selon laquelle le quatrième livret du Psautier, centré sur les psaumes du Règne, fournit une réponse à la question angoissée que le Ps 89 pose au terme des trois premiers livres: maintenant que l'institution monarchique a disparu dans la tourmente de 587, «où sont-elles, Seigneur, tes grâces d'autrefois, que tu as jurées à David dans ta fidélité?» (89,50). Le quatrième livre tourne son regard vers le passé prémonarchique. En faisant parler Moïse, le Ps 90 donne la parole à une voix plus autorisée que celle de David pour affirmer que le Dieu qui a été un refuge dans le passé, longtemps avant que la monarchie ait existé, continuera à l'être après que la monarchie ait disparu. D'ailleurs, qu'Israël se tourne vers YHWH: il saura qui est le roi qui règne sur toutes les Nations!

L'A. a eu raison de ne pas beaucoup s'embarrasser de la thèse de M.D. Goulder, «The Fourth Book of the Psalter», *JTS* 26 (1975) 269-289, selon laquelle les Pss 90–106 seraient une collection liturgique destinée à

accompagner la célébration de la fête des Tentes (pour la critique, voir p. 12-14). Par contre, l'A. n'a pas suffisamment tenu compte des deux importantes monographies que E. Zenger a consacrées à la composition littéraire du quatrième livre des psaumes: «Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches», *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* FS. E.L. Ehrlich (Hrsg. M. Marcus, E. W. Stegemann und E. Zenger) (Freiburg – Basel – Wien 1991) 238-257, et «Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–116)», *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (Hrsg. N. Lohfink – E. Zenger) (SBS 154; Stuttgart 1994) 151-178. Trois autres publications ont peut-être paru trop tard pour que l'A. puisse en tenir compte: Kl. Koenen, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition* (BBB 101; Weinheim 1995) (Koenen inscrit les Ps 93–100 dans un ensemble plus vaste [Pss 90–110], qu'il divise en deux sous-ensembles [Pss 90–101 et Pss 102–110] bâtis symétriquement); G. Brunert, *Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches* (SBB 30; Stuttgart 1996); J.F.D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOTSS 217; Sheffield 1996).

L'A. reconnaît, à propos du Ps 94, que «the reasons for the inclusion of a lament at this juncture in the Kingship of YHWH section remain somewhat puzzling» (174); il aurait pu signaler l'observation faite par Zenger, «Israel und die Kirche» et *Ich will die Morgenröte wecken: Psalmenauslegungen* (Freiburg – Basel – Wien 1991) 78, que la défense de la veuve et de l'orphelin dont ce psaume attribue à YHWH la responsabilité (v. 6) est une charge qui incombait au roi dans tout le Proche-Orient ancien. De son côté, Creach, *Yahweh as Refuge*, 98 a suggéré de manière intéressante que le Ps 93 avait été dissocié de la suite des psaumes du Règne pour permettre une imbrication réciproque du thème de YHWH comme roi avec celui de YHWH comme refuge (Pss 90–92.94), selon un procédé perceptible ailleurs dans le Psautier.

L'A. met en évidence tous les éléments communs aux psaumes qu'il étudie, mais sans prendre suffisamment en compte les écarts à l'intérieur des ressemblances, alors même que les symétries imparfaites font davantage ressortir les différences que les similitudes. Ainsi, l'A. signale à juste titre que Ps 100,3bc démarque de très près Ps 95,7 (formule d'Alliance). Cependant, le Ps 95 est adressé tout entier à Israël, qui doit reconnaître en YHWH *son* Dieu et se considérer lui-même comme le peuple de l'Alliance (v. 7), alors le Ps 100 est un appel universel à servir YHWH, en sorte que la fine pointe de la construction est peut-être d'inclure dans l'Alliance, au même titre que les Israélites, les Nations qui sont disposées à reconnaître le Règne de YHWH. Cette opinion, défendue par N. Lohfink, «Die Universalisierung der 'Bundesformel' in Ps 100,3», *TP* 65 (1990) 172-183, aurait à tout le moins mérité d'être envisagée (pour la critique, voir Th. Lescow, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 28 [1992-1993] 96-98).

Dans un premier Appendice, l'A. s'efforce de préciser la datation des Pss 93–100; le lecteur retiendra surtout que l'exégèse est mal armée pour cet exercice, sans se croire obligé d'adhérer aux positions parfois extrêmes

défendues par l'A. (qui, par exemple, propose le 10e et peut-être même le 12e s. pour le Ps 93 [189]). L'A. n'a pas tenu compte des arguments avancés par Zenger, «Das Weltenkönigtum», en faveur d'une datation postexilique de ces psaumes.

Dans un quatrième Appendice (*Wisdom and Royalist/Zion Traditions in the Psalter*), l'A. cherche à corriger l'idée de Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 212-214 selon laquelle le quatrième livre des psaumes et la rédaction finale du Psautier dans son ensemble aurait pris acte de la disparition définitive de l'institution monarchique en Israël et du rejet irrévocable de l'alliance davidique. Constatant la persistance de motifs empruntés à l'idéologie royale dans le troisième tiers du Psautier (Pss 101; 132; 144), l'A. s'autorise à écrire: «human and divine kingship are *both* important in the Psalter. If the two themes were to be weighed, obviously YHWH's kingship is, in the end, infinitely more important, but its superiority does not negate the signifiance of the ideal expression of the human kingship» (205). Mais quel sens cette valorisation de la royauté humaine pouvait-elle avoir après l'exil? Brunert, *Psalm 102*, 255-262 croit pouvoir affirmer que le Ps 101 entretient l'espoir d'une restauration de la monarchie davidique. L'A. (181-182) ne le dit pas explicitement. Je crois plutôt, avec Zenger, «Das Weltenkönigtum», 171 et Koenen, *Jahwe wird kommen*, 78-80, que le Ps 101, tel qu'il se donne à lire dans le prolongement du Ps 100, veut décrire les dispositions requises de ceux qui viennent d'être invités à se présenter devant YHWH pour le servir; il étend ainsi à toute la communauté des fidèles un idéal qui était d'abord celui de son chef. La rédaction finale du Psautier fait son deuil de l'institution monarchique, mais elle affirme aussi que les promesses faites à David ne sont pas devenues lettre morte avec la disparition de la monarchie en Juda: elles connaissent une réalisation à travers la communauté israélite, qui est comme la «lampe de David» maintenue allumée (Ps 132,17) et comme la sève qui coule encore de l'arbre de Jessé (cf. *RB* 103 [1996] 546-560). Si les promesses faites à David ont un passé derrière elles, elles ont aussi et surtout un avenir pour cette communauté. En finale du Psautier, le Ps 149 reprend le vocabulaire et le thème du Ps 2 (la lutte contre les Nations), mais ne connaît plus d'autre roi que YHWH (v. 2); «l'assemblée des fidèles» (v. 1b) devient à la fois le bénéficiaire et l'instrument de l'intervention divine. La gloire des *ḥăsîdîm* a remplacé celle de l'Oint de YHWH, et, dans cette perspective, la «maison de David» s'agrandit aux dimensions de tout Israël.

Malgré les mérites de l'ouvrage, le lecteur reste un peu sur sa faim. L'A. écrit dès la p. 21: «this group [Pss 93–100] did not exist as a relatively early, independent collection (in the way that Psalms 120–134 undoubtedly did) but rather owes its existence to a relatively late editorial collection process». Le lecteur ne peut manquer de se demander si l'activité des éditeurs s'est limitée à collecter les poèmes ou si elle en a affecté aussi le texte. Cette question n'est jamais abordée par la suite, alors même que l'A. a donné suffisamment d'arguments, me semble-t-il, qui permettent de penser que le Ps 100 a été composé tout exprès pour conclure la collection dite «des psaumes du Règne de YHWH» (cf. Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, 76).

On regrettera que l'A. ait publié sa thèse plus de dix ans après qu'elle ait été défendue, sans avoir pris la mesure des travaux qui, en Allemagne surtout, ont fait avancer le recherche sur son sujet. Il semble que les «autoroutes de l'information» aient parfois bien de la peine à traverser l'Atlantique.

Faculté de théologie
45, Grand-Place
B-1348 Louvain-la-Neuve

Jean-Marie AUWERS

Hans M. BARSTAD, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah.* "Exilic" Judah and the Provenance of Isaiah 40–55. Oslo, Novus forlag – The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1997. 120p. 14,5 x 22

The last three decades have witnessed a surge in scholarly interest in the book of Isaiah. Most of it has centered around its redaction: how did the sixty-six chapters of the Isaiah scroll attain their present shape? The interest arose in the 1970s from uneasiness with the sharp distinctions that had been drawn between chs. 1–39, 40–55, and 56–66, and with the seemingly subjective criteria for reconstructing redactional layers within the three sections. Major questions today are the identity and dates of the redactors, the way which Isaian themes such as first and last things, deafness and blindness, Zion, David, Assyria and Babylon are used throughout the scroll, and whether the editor (or author) of chs. 40–55 edited chs. 1–39.

Hans Barstad, Professor of Biblical Studies at the University of Oslo, is also dissatisfied with previous approaches. Unlike most scholars, however, he is not interested in redaction but in historical and literary issues. For example, this and his other works make few references to Isaiah 1–39.

Even when discussing the theme of the blind in Isa 42,14–16 in *A Way in the Wilderness* (JJSM 12; Manchester 1989), he does not rely on the concepts of blindness and deafness in Isaiah 6 and 29.

Barstad's major points in this book and elsewhere can be stated as two historical theses and one literary thesis dependent on the two theses: Isaiah did not live in Babylon but in Palestine; exilic Palestine was not ruined and depopulated but populated with a vigorous culture continuous with the earlier period; literary references to an alleged "new exodus" (from Babylon to Palestine) in chs. 40–55 are metaphorical exhortations assuring the demoralized people they are the new Israel and not exhortations to Babylonian Jews to return to Judah.

Barstad has been concerned with these matters for a long time. His first statement of them was in 1982, "Lebte Deuterojesaja in Judäa?" (NTT 83 [1982] 77-87) and he has since dealt in detail with alleged Akkadian ideas and loan words in chs. 40-55 and with "the myth of the empty land".

The present monograph examines how a scholarly consensus arose about what he considers a fundamental error — the Babylonian background of Second Isaiah. The very title of the book is an ironic reference to what

he considers the ill-based consensus: *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah*. The book is largely a history and critique of the last two hundred years of biblical research. Barstad views the history of biblical research as a legitimate and necessary discipline. As an example, he effectively uses the so-called servant songs to show how tenuous "well established" conclusions can be.

In his review of scholarship, he shows that some early critical scholars did not assume a Babylonian setting. Duhm, for example, asserted rather than demonstrated that Phoenicia was the prophet's homeland. Ewald, Marti, and Hölscher also opposed a Babylonian setting, though on such dubious grounds as Isaiah's failure to cite Ezekiel, alleged references to Egyptian hymns of praise, and the reference in 49.12 to Syene. Anglophone scholarship, on the other hand, represented by J.H. Maynard in 1917 and M. Buttenwieser in 1919 offered substantial arguments for a Palestinian setting, for example, the prophet's lack of references to Babylonian customs and realities, the assertion that Cyrus comes from "the East" (41,2.25; 46,4), the reference to Mesopotamia, Ur, and Harran as "the ends of the earth" (41,9), the frequent references to places around Palestine such as Lebanon, Sela, Kedar, Egypt, Seba, as well as other arguments. Given the dominance of German scholarship, however, their views did not prevail.

Barstad next goes back to the earliest days of modern critical study, to De Wette (1833) and others, and finds that even then the setting was usually inextricably linked to the *second* Isaiah thesis. Faced with the opposition of conservatives to the very idea of a second Isaiah, many scholars felt they had to stress the differences of second Isaiah from Isaiah of Jerusalem. A long list of scholars opted for a Babylonian setting: Knobel, Davidson, Kuenen, Ruess, von Orelli, and (surprisingly) the distinguished Dillmann (1890), Cheyne, Wildeboer, and Driver, to mention only a few. The two most influential proponents of a Babylonian setting were R. Kittel ("Cyrus und Deuterojesaja", *ZAW* 18 [1898] 149-162) and E. Sellin in his much-used *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig ³1920).

Unlike earlier scholars who casually posited a Babylonian setting largely out of dissatisfaction with other possibilities, Kittel and Sellin provided positive arguments in favor of Babylon, one of them being the Babylonian *Hofstil* in the prophet. The court style was held to reflect the Cyrus Cylinder and similar material. The pan-Babylonian movement gave further support though Barstad notes that early exponents argued for parallels rather than influence. Gressmann, at first skeptical, finally pushed a Babylonian setting in *Der Messias* (1929). The ambiguity of scholars is shown by the many who ascribe chs. 40–48 to a Babylonian setting and chs. 49–55 to a Palestinian setting. Reflecting on his survey of scholarship, sketched above, Barstad attributes the dominance of the Babylonian setting to two main factors: scholars believed they had to assert such a setting to prove the Second Isaiah thesis; they did not sufficiently take into account the poetic and metaphoric language of the prophet. His statement of the latter factor is worth quoting:

> the moment one starts to interpret the different poetic holy war texts of Isa 40–55 literally, one puts a false construction on them. Just as

> the address to Zion/Jerusalem to wake up and put on garments in 52:1 should not be taken literally, so the appeal to go out in 52:11 does not refer to any literal going out of the exiles from Babylonia. The allusion is rather to the going out from Jerusalem in holy war (cf. 52:1-2;, 52:7-8, and 52:11-12 all of which belong together) in a strictly *metaphorical* way. (71; Italics original).

A separate chapter deals with "the myth of the empty land," about which Barstad has a 1996 monograph (*The Myth of the Empty Land.* A Study in the History and Archaeology of Judah During the "Exilic" Period [Symbolae Osloenes Fasc. suppl. 28; Oslo 1996]). He calls the assumption that Judah was devastated and largely abandoned the single most important factor leading to the localization of Second Isaiah in Babylon. Though few scholars today regard Judah as a *tabula rasa* in the Exile, the assumption continues to exert influence on interpreters nonetheless. The lively culture in Judah could have provided an audience for Second Isaiah.

In the reviewer's opinion, Barstad has provided the scholar interested in Isaiah 40-55 with an extraordinarily useful volume. He shows in an exemplary way that the history of scholarship can be a valuable instrument of interpretation. Many "assured results" have come more from constant repetition than from careful demonstration. He is widely read and always in dialogue with other scholars. *His* contrarian stance is refreshing. He has taken an unpopular interpretation — there is no new exodus in Second Isaiah — and has sought to demonstrate it with arguments that sound odd at first hearing but turn out to be illuminating.

Though the book is clear, erudite, and well argued, the reviewer is left with two reservations, the first on method and the second on content. The reservation on method is that showing the weakness of one argument does not necessarily prove the competing argument. Barstad shows convincingly that the case for a Babylonian setting is weak, and that it was, more often than not, made carelessly and unreflectively. But that exposure does not prove the Palestinian provenance of chs. 40–55. Though the arguments for Palestine are certainly more persuasive, they are not decisive, given the limited evidence. One wonders, moreover, if provenance as such is the crucial issue in Second Isaiah. The key issue, it seems to the reviewer, is not *in what place* the chapters were written but *to whom they were addressed and on what basis*. One can concede for the sake of argument that the author and the bulk of the audience were in Palestine. That fact does not lessen the crucial importance that Babylon has in the message of the prophet. Babylon is mentioned in Isa 43,14; ch. 47; 46,14.20. V. 20 is especially important: "Go out from Babylon, flee from Chaldea!" In the prophet's thinking, some exiles must leave Babylon and return to Zion if Israel is to be reborn. The prophet's analogies of Babylon-Zion and of Babylon-Egypt are exceedingly important especially in chs. 40–48.

A second problem is Barstad's interpretation of Second Isaiah as poet. In the quotation above, he states that scholars have taken Isaiah's metaphorical language too literally. When Isaiah urges the people to go out from Babylon, he does not mean they should go from Babylon to Zion. Rather, the exhortations are metaphorical: engage figuratively in a holy

war, become new Israel. This understanding of metaphor raises two problems for the reviewer: (1) why must "metaphorical" be unconnected to action? Why cannot action be urged in metaphorical language? (2) How would a demoralized people be encouraged to be new Israel by such abstract exhortations?

One should keep in mind that Second Isaiah was not only a thinker, but had a program of action, even if that action involved a relatively small number of people. It should be remembered that (especially in antiquity) religion was something one did rather than something one thought. It is difficult to imagine why ancient hearers or readers would take comfort from abstract metaphors. In the reviewer's opinion, the prophet urged an action. Exiles from Babylon (even if there were only a few) must return to Zion in an action analogous to the action of the first refugees who left Egypt and came to Canaan (cf. 43,16-21).

In summary, this refreshing little book is a valuable guide to recent interpretation and a welcome challenge to the consensus. It succeeds in calling into question the Babylonian setting so often assumed for Second Isaiah. The literary corollary to the historical conclusions, however, — there is no new exodus in Isaiah 40–55 — requires further demonstration.

Weston Jesuit School of Theology
Cambridge, MA 02138 USA

Richard J. CLIFFORD

Daniel I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1997. xxii-887p. 16,5 x 24. $48.00 – £32.99

Professor Block has provided the most thorough commentary on the Book of Ezekiel since the work of Walther Zimmerli (*Ezechiel 1, 2.* BKAT XIII/1,2; 1969) and should be evaluated in comparison to that magisterial work. The two have much in common in their approaches: a control of, and dialogue with, the vast critical literature by previous scholars; concern for the textual and grammatical recovery of the best readings of the Hebrew with great respect for the testimony of the ancient versions, especially the LXX; a broad recognition of the value of comparative ancient literature for undertanding the thought patterns behind Ezekiel's language; considerable reliance on the value of form criticism for determining the purposes of a text; and a clear distinction between the description of the editorial history of the book's development and the theological message to be read from the book in today's world.

They also have three basic differences: (1) where Zimmerli came from the liberal school of redaction criticism, B. is far more conservative on the amount of editorial expansion of the text he allows; (2) the author's evangelical background and theology sees many more direct connections between the message of Ezekiel and the application to the spiritual and moral life of the church than did Zimmerli; and (3) B. emphasizes the

literary reading of the book as a whole as an essential partner with explaining the results of his historical-critical investigation. These differences reflect partly the developments in scholarly concerns away from the dominant historical-critical method of three decades ago; and paradoxically, partly the emergence of the North American evangelical movement into the mainstream of historical-critical biblical scholarship.

In many ways, Zimmerli's prodigious research and careful weighing of the most probable options for whether a line or passage should be situated in Ezekiel's ministry or in a later stage of redaction, marked a high-water point for form critical method. But its very success at the time also sounded its ultimate doom. For it required imagining an enormous theological and spiritual dynamism among a faceless and endless line of reinterpreters in the post-exilic restoration, a world and location for which we have so much less direct information than we do for the exilic world of the Book of Ezekiel itself. Scholarship had so loosened its ties to the book as it presents itself that biblical experts were in danger of creating the ideal world of restoration which they would like to have seen happen and that should have occurred. This was then being read back into Ezekiel's book as though every redundancy and grammatical disagreement of person and number in a verb indicated a foreign hand at work. While Zimmerli was sensitive to this charge and did occasionally offer important insights into the literary purposes of a passage, he was not prepared to fully examine the book as a singly conceived work of literary and rhetorical power. Nor was he able to see a fundamental harmony between the concerns of the prophet's original words and the concerns of further editors. Where he stressed the difference in concerns that allow us to identify successive added layers of text, B. tries to establish an overall consistency from the point of view of Ezekiel and his followers who sought to revitalize the ancient faith anew.

As a result, this commentary gives much attention to the organization of the book and the relationship of one passage to another. This requires a complicated balancing act between larger blocs of material and the subdivisions within one bloc or oracle. He has developed a very refined outline of parts and pieces to indicate how he believes the various blocs were gathered and what links them together. But the outline is perhaps the least satisfactory tool for his purposes. Since he deals only with the first half of the book, which is clearly set apart from the remaining chapters (25–48) by containing all judgment oracles directed against Judah, he posits its unity as Part I, which can then be divided into three large groupings, chs. 1–3, 4–11, 12–24. The focus in the first of these is on the call and mission of the prophet, and the second on the coming withdrawal of God from the temple and the midst of Israel due to idolatrous and blasphemous conduct. But the third division of 12–24 seems simply a counsel of despair over any perceivable organization. He groups 12,1-16 with 12,17-20, although they have little content in common, but only formal structures; he outlines three oracles in the next section (12,21-28; 13,1-23; 14,1-11) but on p. 361 notes that they are really five oracles. He groups 14,12-23 with 15,1-8, although they have almost no common elements, and are clearly independent of one another. Next he groups four divisions of chapter 16 (16,1-3.3-34.35-43.44-52) but treats them (rightly) as sections of a single

oracle. Later when he comes to chapter 24, he outlines 24,1-14 as a single oracle, paired with 24,15-27, but then treats it in the commentary as made up of five divisions. Why break up chapter 16 into separate units in the outline when they belong together, and fail to do so for the parallel situation in 24,1-14? This illustrates some of the frustration that one encounters in the structuring of his presentation and in ultimately getting hold of a real sense of organized unity in these chapters. The outline shows such inconsistency that it raises the possibility there is no overall purpose behind the order of 1–24. It would have been more helpful in achieving his purpose to have identified and set forth a more definitive plan for the overall structure.

This is true also of the manner in which the individual sections are treated in the commentary itself. He has chosen two major categories for approaching a text, its "Nature and Design", and its "Theological Implications". These are overly-broad categories, for it means that any textual criticism, exegetical and historical observations, ancient parallels, literary analysis, source, genre and authorship questions, and all original meaning intention fall under the first, and a few observations about the application of the book's theology for today fall under the second. No doubt, he has kept so much together under one treatment in order to interrelate the literary unity with the vast amount of critical and exegetical observations on individual verses. But it is thus unwieldy and often forces him to begin a second or third "Nature and Design" section within his chapter. It could be better broken down into a few more categories. Ideally, there might be an overview of the basic message and function of each text, followed by a literary and rhetorical analysis, and then followed by the problems, textual inconsistencies, possible redactional intrusions, etc. in a last section. This would have been the opposite order of procedure from Zimmerli, but would have better served the reader to grasp the fundamental dynamic unity from chapter to chapter.

These reflections on the confusing complexity of the outline, however, do not take away from the great contributions that B. has made in his interpretation of Ezekiel. Learning from Moshe Greenberg (*Ezekiel 1–20;* AB 22; Garden City, NY 1983), he brings out the great rhetorical vitality and diversity in the book, its use of panels and paired scenes, its sharp contrast between the heavenly and earthly realm of action operating side by side in oracles, and the poetic power of much of the prophetic language still rooted in what are still visibly oral forms of delivery. Exegetes have made much of the unique vocabulary and formulae in Ezekiel and B. brings out very effectively the functions they serve in individual texts. He also stresses the important part that "resumption" plays in the structure of a single oracle, and in moving from oracle to oracle. In many ways, Ezekiel is the grandfather of intertextual composition, consciously attempting to echo the language of earlier prophetic tradition, deuteronomic themes, priestly concerns, and the cosmic imagery of the temple liturgy. But the book is also very deliberately composed with a narrower "intra-textual", design, in which foreshadowings of later salvational themes in chs. 33–39 are regularly included in earlier judgment warnings (cf. chs. 11, 16, and 20). His care to connect the basic material of chs. 1–24 to 33–48 is evident

everywhere. The greatest strength of this commentary over others is in how he draws all of these elements out of the text, showing it as a creative and vital new form of prophetic voice and not treating its message as a repetitive and moralistic tractate of a scribal school.

The introductory matter is brief compared to the detailed commentary sections, but it is a very fine summary of the state of the question on Ezekiel research and the viewpoint from which B. works. He presents a brief survey of the social and political world of the exilic period and its major religious thought patterns; a sketch of Ezekiel's life, his message, and his prophetic techniques; and then an extensive description of his literary style (taking up one third of the introductory matter).

This is followed by briefer treatments of the textual difficulties, the place of Ezekiel in later Jewish and Christian thought, and a treatment of three key theological themes in the book: its understanding of God, of Israel, and of the role of the king-messiah. B. has several innovative insights here. He sees the overarching thematic word to be *qin'a*, usually translated in English as "jealousy," but more properly as "divine ardor" or "passionate defense", of his threatened covenant relationship with Israel his people. He also views Ezekiel as a prophet reluctant to accept his call, but once he does, one who subjects himself in complete obedience to the divine commands. To support the coherence of the overall message of the book with the prophet's personal vision, he accents the many unique prophetic oracular forms employed in the book. He considers them largely literary rather than oral forms that were carefully recorded to bolster the veracity of the prophet's claims concerning future events. This position has much merit to it, but it would have been helpful if more could have been said about the larger dramatic plan of the entire book as a single work of reform and vision for the future. By concentrating on forms and formulae, he often leaves unstated just how strongly interconnected the complete body of oracles are. Perhaps we can expect this to be the task of the second volume ahead.

Finally, there are two further advantages to this commentary. First, as part of his interpretation, he provides a new translation of the book. This stays very close to the Hebrew word order and could be classified as quite literal. But it reads crisply and does sharpen the sense of many difficult verses and makes the constant stylistic use of repetition, which is usually handled badly by contemporary translators, more clearly an intentional device of the prophet. Since he does a very close reading of the text in each section, the literal rendition does effectively illustrate his detailed notes and comments. Secondly, his bibliographical references and technical remarks are in footnotes at the bottom of each page, which makes them readily accessible as the reader studies each passage. The breadth of his citations shows his mastery of both the historical and current literature on Ezekiel, and makes the commentary into a library reference shelf. If one had to make an educated guess, this will be an important resource for all who work in Ezekiel for years to come.

Paulist Press
997 Macarthur Blvd.
Mahwah, NJ 07430, USA

Lawrence Boadt

W. GROß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa.* Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön. Unter Mitarbeit von Andreas Diße und Andreas Michel (FAT 17). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996. xvi-464p. 17,5 x 23,5. DM 178,—

The work under review is a stimulating as well as undoubtedly important contribution to the study of Biblical Hebrew syntax. The author, Walter Groß of Tübingen, is well known for his earlier studies in the same general area. The reader will note that G.'s latest study builds on those earlier ones. The subject chosen for this investigation is clearly stated by its title: the word-order, or the sequence of constituents, of the verbal clause in the Hebrew prose of Deuteronomy, Judges and 2 Kings. More specifically, the aim of the study is stated to be: "alle in DRK [= G.'s corpus] bezeugten relevanten Satzteilfolgen, zumindest soweit die Sy 1-6 und die C-temp und C-loc betroffen sind, aufzufinden und nach der Funktion dieser Folgen bzw. nach den Bedingungen und Wirkungen von Satzteilfolgeänderungen zu fragen" (49). The question of word-order, in almost any natural language, is one of the most difficult. None the less, there has never been a dearth of scholars taking up the challenge, partly out of purely linguistic interest, but also on account of its far-reaching implications for the interpretation of a linguistic message. The mid-sixties of this century witnessed a sudden upsurge in interest in the structure and word-order of the nominal clause in Biblical Hebrew (and some Aramaic dialects), which is still with us. This widening of enquiry into the verbal clause is certainly a welcome development.

The author's starting point is that most of the past studies on the word-order of the verbal clause [= VC] focused on the relative position of the subject in relation to the verb, though the present reviewer's *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (1985: a revision of a 1969 Jerusalem dissertation), albeit based on a somewhat smaller corpus, did attempt to address wider concerns, and there are also a number of studies, also broadly based and published in Modern Hebrew to which G. regrettably pays no attention. G. believes, rightly, that it is desirable to have a comprehensive inventory of the actually attested sequences of VC syntagms (6). Of those past studies, three are singled out for critical evaluation as important milestones: A. Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen ...* (1946), W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik* (1980), and T. Muraoka, op. cit.

A methodological discussion and definition of terms and concepts forms an important part of the book under review (19-80). G. acknowledges that his approach is largely dependent on the model developed by Richter, and the terminology and the coding of syntagms are very similar to that of Richter, though G. quotes the Hebrew data in the Hebrew alphabet with the Tiberian vowel signs, at which some readers of the monograph might breathe a sigh of relief. One important difference seems to be that G. stays closer to the surface structure, but his understanding of surface structure is such that the imperative normally becomes subjectless, for no subject is

visible as a separate lexeme, though implicit and embedded in the imperative form itself. However, he would certainly analyse the pronoun in a case like Gen 24,44 גם החה שתה as subject, which seems to be somewhat arbitrary. Similarly, when G. codes an independent personal pronoun (sPP) as S_1 [= Syntagm$_1$] and analyses S_1 here as Subject, the verb itself contains the subject. On that account alone, his analysis that the pronoun is in the Vorfeld merely because S has been realised as pronoun is questionable. Contrary to his criticism of Waltke-O'Connor and Joüon-Muraoka, apart from some fairly well-defined categories of exceptions, e.g. circumstantial clauses, such a pronoun is "emphatic" in one way or another. One would be hard put to find counter-examples: otherwise examples in Qoh would not have presented any difficulty. For some reason unknown to us, G. seeks "focus" as the only possible ground for such a pronoun, and when he cannot find such, it is judged by him as pleonastic (87). For a more nuanced and refined understanding of the notion of "focus" applicable to other Semitic languages as well or any other language for that matter, see T. Muraoka – B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (Leiden 1997) § 39*e*, 156-161.

The author's approach may be broadly defined as that of dependence grammar, an approach for which many contemporary Germanists seem to feel a great deal of emphathy, most probably on account of two important features of German language structure, namely word-order within a clause with special prominence attached to the verb and the case system of the noun declension. In this approach (*Stellungsfeldermodel*, a particular model which G. prefers [43-48]) the verb occupies the central slot, and everything else, including the subject, hinges on it and revolves around it. A clause is divided into various fields defined in relation to the verb: *Vorfeld, Hauptfeld, Nachfeld*. For the present study only the first two are considered.

G.'s study is corpus-based. When faced with a corpus of the size of the Bible and the complexity of the issue at hand, one is virtually compelled to choose between constructing a theoretical model illustrated by selected examples and making an exhaustive enquiry into a reasonable amount of texts judiciously chosen. G.'s corpus is said to contain a total of 6,412 VCs (78), clauses with the verb היה, subordinate clauses and some other types of VC excluded. G. occasionally refers to examples lying outside his corpus. The present reviewer favours G.'s decision to go for the second alternative, and its advantages are well argued for (76-77), though the corpus-based method is not entirely free from problems. Thus, contrary to G.'s statement (52 end), the interrogative מי can be non-initial as in Isa 49,21 ואלה מי גדל (on which see further Joüon-Muraoka, *A Grammar of Bibl. Heb.* § 161*k* 3). He not only illustrates his rules and statements with quotations of "proof texts", but also very often attaches in footnotes an exhaustive list of relevant references, which allows the reader to undertake independent assessment.

G. studies his 6,412 VCs under two headings: those in *Vorfeld* and those in *Hauptfeld*. The analysis of each of these two major categories is preceded by a discussion of more general issues and followed by one of concrete examples and patterns. This analysis has revealed a number of significant and interesting aspects of VC word-order in Biblical Hebrew prose. For example, whether a clause is syndetic or asyndetic appears to

have no implication for the question of word-order (113). Also, of 289 conditional clauses, there are 81 with a Sy/C [= adverbial syntagm] in the *Vorfeld* after the conjunction, but not a single case with כי (245). Again, the word-order in the *Hauptfeld* is not conditioned by the *Vorfeld* or its emptiness (260).

As is manifest in the above-quoted aim of this study, the author is very much interested in exploring pragmatic aspects of the VC word-order (53-72). Such concerns are expressed in terms of parameters or categories such as thema/rhema, topic/comment, focus/background, which last pair G. prefers, although in practice he makes use of all three sets of categories. Thus the notion of "Topikalisierung" plays a prominent role in his analysis, though he uses the term not as a purely pragmatic category, but a formal one, namely a nominal or pronominal constituent positioned before the verb, i.e. in *Vorfeld.* Despite the centrality of these notions and categories as well as the subtle differences between them which G. believes can be established, it is not always easy to know how they differ from one another, if at all, and in some cases one gets the impression that, for G., rhema and focus, for instance, are interchangeable: see, for instance, p. 91, line 3 from end — "fokussiert oder Rhema". Nor is it easy to fathom precisely what he means by these terms.

G. knows that the same sequence of words can have a focus at different points, and sometimes multiple foci. So focus is not always marked by means of word-order differentiation, but often merely prosodically. Nor is focus, emphasis, etc. the only possible reason for deviation from the norm, as already recognised and stressed by Jespersen (1924), who states that the possibility of choice is often absent — Joüon-Muraoka, § 153, n. 6. Furthermore, according to G. (133), more than one clause constituent may be topicalised.

Choice may be even lexically conditioned, which is said by G. to be a totally new thought in Hebrew linguistics (70), though he does discuss quite extensively an application of this new direction in the present reviewer's study (Muraoka 1985): see further Joüon-Muraoka § 155*nd*, n. 2 and cf. § 155*ne*, *nf*.

As G. rightly stresses, a comprehensive recording and classification of all actually attested syntagms is absolutely necessary (6). But our analysis must at times move to a higher level. Thus, as G. himself points out (145, n. 4), in Judg 13,13-14 כל is found in all fronted constituents, whatever the formal syntactic classification of those constituents. There is manifest emphasis on כל. In other words, topicalisation and focus are not strictly and purely grammatical issues, but general, logical or semantic ones. So in another pair of examples mentioned by G. we see that two logically kindred, but formally and grammatically distinct constituents are both fronted and topicalised:

Gen 17,17	הלבן מאה־שנה יולד ואם־שׂרה הבת תשׁעים שׁנה תלד
See also Deut 1,36	כלב בן־יפנה הוא יראנה ולו־אתן תא־הארץ
ibid. 1,38	יהושׁע בן־נון העמד לפניך הוא יבא שׁמה אתו חזק כי הוא ינחילנה את ישׂראל
ibid. 1,39	טפכם אשׁר ... המה יבאו שׁמה ולהם אתננה והם יירשׁוה

In all these cases the pronominal element comes in diverse forms with diverse syntactic functions, but the initial slot they occupy in the clauses accords them distinct prominence.

As a matter of fact, even at the level of formal analysis in assigning focusing and/or topicalising function to a given constituent, decision can be open to question, and this despite G.'s assertion: "... geht aber aus dem inhaltlichen Zusammenhang deutlich hervor" (156). What about Gen 12,7 לזרעך אתן את הארץ הזאת? לזרעך may be focused, but how do we know that it is also topicalised? Likewise Gen 34,31 הכזונה יעשה את אחותנו.

The notion of opposition, which belongs to the core of modern linguistic science, is made to play a prominent role here. In some cases two rules are formulated as expressing opposition: one marked, the other unmarked, e.g., 154, 157. Otherwise single rules would become less convincing: e.g., 160. Only when a sequence type as illustrated by Gen 31,1 לקח יעקב את כל אשר לאבינו is matched by a clause of a divergent sequence can we begin to discuss whether one is marked and the other unmarked. Marked/unmarked implies, by definition, opposition. Otherwise one's analysis could become highly subjective. G. himself (164) actually admits to such an ambiguity when he writes that "Sy1 geht dem Verb voran, wenn es fokussiert oder Rhema ist, aber auch in neutraler Satzteilfolge". And if you admit, as G does (165), such a neutralisation of opposition, it would be meaningless to speak, as he does (164), of focusing, e.g. at Judg 9,54 אשה הרגתהו, for if there be any focus, which I as well as G believe there is in this case, it is not a function of a particular sequence, i.e. fronting of the subject in this case.

One may mention another four positive aspects of G.'s study. Firstly, in spite of the considerable scope of the chosen corpus and the thoroughness of investigation, he is aware (40) that problems, ambiguities and uncertainties still remain, and eschews dogmatism. His discussion of some of these problematic areas is highly instructive, for instance, as on "predicative constituents" (39-42).

Secondly, for each rule he attempts to identify a "Sondergruppe" where the choice of a given word-order was not functionally motivated: for instance, the topicalisation of a given syntagm or the fronting of a verb is either obligatory due to certain structural constraints or is much preferred.

Thirdly, his numerous footnotes are most helpful in showing his analysis and reasoning and argument for his interpretation of concrete examples. Fourthly, his study represents a healthy combination of a sound awareness of general linguistic aspects and an awareness of, and familiarity with, text-critical and philological issues attendant on a study of his corpus, namely the Hebrew Bible, as is evident in many footnotes. This implies, among other things, that the results of G.'s study need to be taken into account by Bible exegetes and translators.

Here follows an assorment of detailed points.

P. XV. The abbreviation PK-n, namely Prefix conjugation with a Nun paragogicum is missing from the list of abbreviations.

P. 146. Why is the verb focused, and not the whole clause at 2 Sam 12,27 נלחמתי ברבה "I have fought against Rabbah"?

P. 151, n. 39. One of the reasons ("Gründe") for the preceding

independent personal pronoun is said to be the use of the inf.abs. Unless G. can demonstrate that the presence of an inf.abs. automatically puts such a pronoun after it, it cannot be called "Grund". The same applies to all other "Gründe". Gen 28,16 ואנכי לא ידעתי. Is this only because it is not asyndetic?

P. 175. The conjunctionless temporal protasis is mentioned as one of the patterns in which the fronting of Sy1 is obligatory or much preferred. The conjunctionless temporal protasis is mentioned, and is said to be represented in four cases. These are, however, of diverse character in terms of their constituents:

S – pf. – Waw – S – pf.: Judg 15,14... אוה בא עד לחי ופלשתים הריעו; Judg 18,22 המה והאנשים ... הרחיקו ... נזעקו: in both cases there follows a narrative wayyiqtol. So the protasis is probably a circumstantial clause, which is generally known to front the subject. If that is the case, the fronting has little to do with topicalisation. The same holds for the remaining two examples:

wayhi – S – pf. – wayyiqtol: 2 Kgs 8,21 ויהי הוא קם לילה ויכה את אדום;

wayhi – S – pf. – waw – S – pf.: ib. 20,4 ויהי ישעיהו לא יצא חצר ... ודבר יהיה היה אליו לאמר.

Pp. 199-200. In his entire analysis G. pays scant attention to the question of tenses and its relation to that of word-order. Thus his statement that the sequence waw – S – pf. – O at 2 Kgs 17,30 (... בנות ואנשׁו... את נרגל ואנשׁי בבל עשׂו את סכות) is due to the choice of the neutral, unmarked word-order is unsatisfactory. The more likely explanation is that these clauses are an explanatory elaboration of ויהיו עשׂים גוי גוי אלהיו at vs. 29, for ויעשׂו אנשׁי בבל את סכות בנות would not do in this context. Cf. Muraoka, *Words*, 34. Nor is the position of the participle in the whole scheme mentioned at all.

P. 374. As a type of compulsory or preferred clause-final position of temporal adjuncts G. lists 17 passages in which C-temp = prep. + inf.cst. His analysis and interpretation are rather unsatisfactory.

(1) Deut 5,28a: the inf. is not temporal. (2) Deut 6,7b: the multiple inf. C-temp (four infinitives) follows a syntagm <Waw – vb – IO – Waw – vb – IO>. The C-temp relates to the entire preceding syntagm and cannot be positioned elsewhere. (3) Deut 27,3a: the C-temp is most likely to be construed with what follows. Then this type is the only possible position. (4) Deut 28,48b: the C-temp is no inf. cst., but a suffix conjugation form, עד השמידו. (5) Deut 28,53a: מצור; and מצוק; are hardly inf. cst. (6) 2 Kgs 2,17a: ויפרצו־עד בשׁ where one must ask which rule overrides, the pronoun enclisis or the temporal inf. cst. (7) 2 Kgs 6,21a: ויאמר מלך ישׂראל אל־אלישׁע כראתו אותם where this is the only possible word-order when the clause begins with "and the king of Israel said". (8) 2 Kgs 9,17b: וירא את־שׁפעת יהוא בבאו where hardly any other word-order is possible. (9) 2 Kgs 10,11: the verb is a perfect, not inf. cst. (10) 2 Kgs 14,22b where the C-temp modifies the preceding paratactic two verbal clauses as a whole, just like at Deut 6,7b mentioned above. (11) 2 Kgs 22,19b where the C-temp is followed by a long אשׁר-clause.

Thus out of 17 examples, as many as 11 are either irrelevant or rather problematic.

P. 385. The attention paid by G. to the potential competition between various Sys [= syntagms] and Cs [= adverbial adjuncts] appears to us inadequate. Thus in his discussion on C-loc in Hauptfeld, he classifies cases of C-loc at sentence-end, and one such category where the clause-final position is obligatory or preferred is said to be that of multiple C-loc's and/or the relative clause qualifying such a C-loc.(385) Of the cases mentioned by G. the following are questionable:

Deut 1,44d ויכתו אתכם בשׂעיר עד־חרמה (most likely a case of pronoun enclisis); so also Judg 2,9 ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת־חרס בהר אפרים מצפון להר־געשׁ; Deut 28,52b והצר לך בכל־שׁעריך בכל־ארצך אשׁר נתן יהוה אלהיך לך where it is hardly conceivable that the first לך could have followed the second.

Thus it is methodologically problematic to cite, for instance, the same examples and seek different motivations for the position of a C-loc in them: e.g., Deut 28,52b and Judg 2,9 mentioned above are cited by G. on the following page (385) as instances of other constituents tending to appear near the verb and thus push the C-loc to the clause-end. Nor is it sound methodology to cite, for example, Deut 30,16d וברכך יהוה אלהיך בארץ אשׁר־התא בא שׁמה לרשׁתה as instancing obligatory or preferred clause-final position of C-loc *and* as a case where another constituent comes closer to the verb, especially when that constituent is subject.

Bibliography: apart from Israeli publications in Modern Hebrew, one also misses A. Ehrlich's *Randglossen zur hebräischen Bibel.*

The work under review is unquestionably necessary reading for any serious Hebraist. A subject index, an index of Hebrew key words and phrases, and an index of passages appended at the end enhance its value. Let the reader be warned, however, that it is no easy reading, partly because of the way G. presents his data and the results of his analysis, for, *after* a valuable and full methodological discussion, he introduces a variety of procedures used as he goes along, presenting data he has collected and analysed, which could mean that the reader may not be able to evaluate and interpret G.'s arguments and analysis correctly, unless he goes through the entire monograph at one sitting or carefully takes notes as he goes along.

It is to be hoped that the careful and thorough investigation exemplified here will also be carried out on the poetic parts of the Hebrew Bible and on a comparable corpus of Late Biblical Hebrew in order to obtain a more comprehensive picture.

Rijksuniversiteit
Postbus 9515
NL-2300 RA Leiden

Takamitsu MURAOKA

Novum Testamentum

Jonas HOLMSTRAND, *Markers and Meaning in Paul.* An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians (ConBib NT 28). Translated by Martin Naylor. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1997. 244p. 15,5 x 23,5

Text linguistics, otherwise known as "discourse analysis", has been working its way into New Testament studies in recent years as students of the New Testament literature have sought more objective means of tracking the organization of texts above the sentence level. In a revised and translated version of his Uppsala University thesis, J. Holmstrand seeks to examine three letters of the Pauline corpus, 1 Thessalonians, Philippians, and Galatians, utilizing a form of text-linguistic analysis. The focus of the study is to track transition markers in each of these epistles, to thereby identify and evaluate the arrangement of materials in each, and to assess the implications for our understanding of each letter's message.

The author organizes the book in five chapters. The first, an introduction, offers the study's intentions, provides a clear explanation of the author's views on texts, text structures, and how those structures might be analyzed, and then delineates the methodology to be used. The method focuses especially on the isolation of data that mark transitions in a text, a dynamic too often overlooked in studies on the structure of New Testament works. Chapters two through four apply the methodology to 1 Thessalonians, Philippians, and Galatians respectively. In each of these chapters a basic analysis is followed by comments on the arrangement of the text, the use of transition markers in the book, and, finally, the implications of the author's insights for understanding the book's message.

Chapter five, a brief summary of the study's findings, highlights three general conclusions. First, Holmstrand notes the similarities and differences between the epistles as uncovered in the process of analysis, especially with regard to the use of transition markers. For example, the writer used instructive and thematic material to mark the most significant transitions in all three books, marking the text at the highest level of divisions. Also, wishes often serve as closing markers and address forms as opening markers. In spite of such similarities, however, Galatians was found to be distinct from the other two epistles, due especially, according to Holmstrand, to the original intent of the work as a confrontational treatise. For example, Galatians uses rhetorical questions widely to mark the opening of units in the text and uses contrasts more readily than the other two letters under consideration. Second, as to the arrangement of the three epistles under consideration, all three seem to evidence a greater coherence than is often assumed among scholars, each book consisting of large, thematically-cohesive textual units. The third general conclusion from Holmstrand's study suggests that each of these epistles was ultimately composed to accomplish a single purpose. First Thessalonians and Philippians were intended to offer encouragement and comfort in the face

of persecution, and Galatians served to challenge the recipients with regard to not abandoning the true gospel as delivered under Paul's leadership.

As for its strengths, Holmstrand's work, *Markers and Meaning in Paul*, rightly highlights a significant methodological inadequacy in modern biblical studies, namely the lack of a consistent and logical approach to discerning the arrangements of larger textual units in the New Testament. As Holmstrand demonstrates from his literature review on each of these epistles' structure, the diversity of proposals draws attention to this methodological inadequacy in the guild. Holmstrand points in a direction toward addressing this problem. His attention to transition markers is both warranted and helpful. The distinction between the way transitions are accomplished at higher levels of a discourse and the way they are effected at lower levels of the discourse is both logical and important. Moreover, Holmstrand's focus on *patterns* of argumentation and semantic relationships needs wider consideration in exegetical studies. In all he provides an analysis of the text that yields some genuine insights into the structures of these epistles.

However, some will wish to raise questions both concerning the adequacy and objectivity of J. Holmstrand's methodology at points. It is true that metacommunicative clauses, change of grammatical subject, reiteration of key terms or phrases, adversative particles, asyndeton, and striking uses of exhortation may play a role in marking transitions — and some of Holmstrand's analyses in this regard are instructive. Yet, many of these dynamics also may be found in the body of embedded discourses. One key, therefore, lies in part in distinguishing objectively those that actually mark key transitions. For example, Holmstrand states that in Philippians "The close in 2,12-18 is confirmed by a distinct new beginning in 2,19, marked by the conjunction δέ and an instructive and thematic construction" (113). Yet, δέ is also used in 2,18 and 2,22. How then does it play a special role in "marking" the transition at 2,19? Is it by use in conjunction with the instructive and thematic construction? Then is it not the instructive and thematic construction itself that actually marks the transition? Moreover, Holmstrand notes that reiteration may occur at key transitions (27), but how does one distinguish between this use of reiteration and the kind that simply gives semantic cohesion to a given unit?

Thus, it might be suggested the method as it stands is not complex enough to give the truly empirical data needed to analyze complex texts as a whole. What is needed is more objective means of identifying structure within individual units and unit boundaries. Key transitional material may help in this regard, as Holmstrand shows, but to an extent the identification of transitions *presupposes* the identification of units and unit boundaries.

It is well documented that the ancients often used *inclusio* to mark the beginning and ending of units of text. Such distant parallelism should be considered in a text-linguistic analysis seeking to establish unit boundaries of the biblical literature. For example, D.E. Garland ("The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors", *NT* 27 [1985] 141-173), has identified the uses of *inclusio* throughout the letter to the Philippians, the most important of which is opened at 1,27-30 and closed at 3,20–4,3. If Garland's assessment of the data is accurate, his

identification of inclusions in Philippians contradicts Holmstrand's outline of the book at several points (127-132). Holmstrand utilizes Garland's insights when dealing with the integrity of the book (94-95), but Garland's insights on *inclusio* do not come into play significantly when dealing with the book's structure. Of course, when executing text-linguistic analysis of a New Testament book one may not find uses of *inclusio*, but such uses should be considered.

Moreover, modern linguistics deals with dynamics of cohesion within units of text. Perhaps help could be found here as well in identifying firm boundaries of units under consideration (for instance, G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews*. A Text-Linguistic Analysis [NTS 73; Leiden 1994] 49-55).

Holmstrand's book has genuinely helpful insights into some structural patterns in Philippians, 1 Thessalonians, and Galatians. What he accomplishes might be called a "close reading" of the text (not unlike what many commentators have offered in the past) with a heightened sensitivity to transitional dynamics at the macro-discourse level. More will need to be done, however, in order to produce compelling arguments concerning the organization of those epistles under consideration.

Union University
1050 Union University Dr.
Jackson, TN 38305 USA

George H. GUTHRIE

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Instititum Biblicum
Annus academicus 1998-1999. I semestre

Auditores inscripti erant 366, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	17	318	19	354
Fac. Orientalistica	—	3	9	12
Universi	17	321	28	366

Nationes	59	Alumni	366
Dioceses	179	Alumni	199
Inst. Religiosorum	44	Alumni	121
Inst. Religiosarum	13	Alumnae	13
Ex statu laicali	33	Alumnae	19
		Alumni	14

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

PÉREZ COLUNGA, Francisco (27.11.98) *La profecía del Apocalipsis ¿Dónde está su originalidad?* (cum laude). Moderator: U. Vanni.

BAZYLIŃSKI, Stanisław (18.12.98) *I Salmi 20-21 nel contesto delle preghiere regali* (magna cum laude). Moderator: P. Bovati.

VALENTIS, Dominik (9.03.99) *Die Verkettung der Psalmen 52-55* (probatus). Moderator: H-W. Jüngling.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

PÉREZ COLUNGA, Francisco *La profecía del Apocalipsis ¿Dónde está su originalidad?* Roma 1999 (extractum).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

La liste ci-dessous comprend tous les livres adressés à *Biblica* qui sont en rapport avec les études bibliques, y compris ceux qui ne pourront faire l'objet d'un compte rendu. En signalant un ouvrage, la Revue ne se prononce pas à son sujet.

Les livres envoyés à la Revue ne seront pas retournés à l'expéditeur, même si aucun compte rendu n'en est publié (à moins qu'ils n'aient été envoyés sur demande de la Direction).

Les livres et les articles ou extraits de revues qui nous sont adressés seront communiqués au directeur de l'*Elenchus of Biblical Bibliography*.

Prière d'adresser les envois à la «Direction de *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italie».

AA.VV., *Le monde de la Bible*. Textes présentés par André Lemaire (Le monde de la Bible, Folio/Histoire). Paris, Gallimard, 1998. 707p. 11 x 18

Aletti, Jean-Noël, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains* (LD 173). Paris, Le Cerf, 1998. 320p. 13,5 x 21,5. FF 185

Ammassari, Antonio (a cura di), *Gli Atti di Cristo Risorto*. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella colonna latina del «Bezae Codex Cantabrigiensis» (Letture bibliche 10). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998. 117p. 17 x 24. Lit. 15.000

Anzulewicz, P. et al., *Gesù servo di Dio e degli uomini* (Miscellanea Francescana, Cristologia 6). Roma, Herder, 1998. 277p. 17 x 24. Lit. 30.000

Bartlett, John R., *1 Maccabees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). Sheffield, Academic Press, 1998. 111p. 14 x 21,5. £8.95 – $14.95

Barton, John (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge, University Press, 1998. xvi-338p. 15 x 23. Cloth: £37.50 — $59.95; paper: £13.95 – $19.95

Beal, Timothy K. – **Gunn**, David M. (eds.), *Reading Bibles, Writing Bodies*. Identity and The Book (Biblical Limits). London – New York, Routledge, 1996. xvi-292p. 15,5 x 23,5

Bechtler, Steven Richard, *Following in His Steps*. Suffering, Community, and Christianity in 1 Peter (SBL Dissertation Series 162). Atlanta, Scholars Press, 1998. xiv-239p. 14,5 x 22. $34.95

Bernett, Monika – **Keel**, Othmar, *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Bethsaida (et-Tell). Unter Mitarbeit von Stefan **Münger** (OBO 161). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. viii-175p. 16 x 23,5. SFr 56 – DM 67 – ÖS 491,—

Bietenhard, Sophia Katharina, *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2 (OBO 163). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. xiv-363p. 16 x 23,5. SFr 108 – DM 130 – ÖS 946,—

Bindella, Francesco, *Il Fondamento del Nome.* Fondazione di Pneumatologia. Esposizione sintetica (Praesidium Assisiense 4). Assisi, Edizioni Porziuncola, 1998. 76p. 17 x 24. Lit. 18.000

Blázquez Martínez, José María – **González Blanco**, Antonino – **González Fernández**, Rafael (eds.), *La tradición en la Antigüedad tardía* (Antigüedad y Cristianismo. Monografias históricas sobre la Antigüedad tardía 14). Murcia, Servicio de Publicaciones, 1997. 737p. 17 x 24. Ptas 5.000 – $50.00

Boismard, M.-É., *Critique textuelle ou critique littéraire?* Jean 7,1-51 (Cahiers de la Revue Biblique 40). Paris, J. Gabalda, 1998. 110p. 16 x 24. FF 150

Brenner, Athalya (ed.), *Genesis* (The Feminist Companion to the Bible – Second Series 1). Sheffield, Academic Press, 1998. 15,7 x 23,5. £16.95 – $28.50

Bsteh, Andreas (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus* (Studien zur Religionstheologie 4). Mödling, Verlag St. Gabriel, 1998. 672p. 14,5 x 20,5

Bsteh, Andreas (Hrsg.), *Der Hinduismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie 3). Mödling, Verlag St. Gabriel, 1998. 546p. 14,5 x 20,5

Charlesworth, James H., *Critical Reflections on the Odes of Solomon.* Volume 1: *Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John* (JSPSS 22). Sheffield, Academic Press, 1998. 302p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Chester, Andrew – **Martin**, Ralph P., *La teologia delle lettere di Giacomo, Pietro e Giuda.* Traduzione italiana di Franco Ronchi (Letture bibliche 14). Brescia, Paideia Editrice, 1998. 221p. 13,5 x 21. Lit. 30.000

Clines, David J.A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew.* Volume IV י–ל. Sheffield, Academic Press, 1998. 642p. 19,5 x 25,5. £75.00 – $123.50

Darr, John A., *Herod the Fox.* Audience Criticism and Lukan Characterization (JSNTSS 163). Sheffield, Academic Press, 1998. 241p. 16 x 24. £37.50 — $60.00

Gilbert, Maurice, *Il a parlé par les prophètes.* Thèmes et figures bibliques (Le livre et le rouleau 2). Bruxelles, Éditions Lessius, 1998. 401p. 14,5 x 20,5. FF 187 – FB 1.120

Jasper, Alison, *The Shining Garment of the Text.* Gendered Readings of John's Prologue (JSNTSS 165 – Gender, Culture, Theory 6). Sheffield, Academic Press, 1998. 266p. 16 x 24. £40.000 – $65.00

Kelley, Page H. – **Mynatt**, Daniel S. – **Crawford**, Timothy G., *The Massorah of the Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Introduction and Annotated Glossary. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1998. xiv-241p. 19 x 25,5. $26.00 – £16.99

Kingsbury, Jack Dean, *Matteo*. Un racconto. Traduzione dall'inglese-americano di Luca de Santis (Biblioteca biblica 23). Brescia, Editrice Queriniana, 1998. 213p. 16 x 23. Lit. 32.000

Kollmann, Bernd, *Joseph Barnabas*. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 108p. 13,5 x 21. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 38,—

Lameri, Angelo, *L'anno liturgico come itinerario biblico* (Interpretare la Bibbia oggi 4.5). Brescia, Editrice Queriniana, 1998. 117p. 13,5 x 21. Lit. 17.000

Lattke, Michael, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV (OBO 25/4). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. xii-272p. 16,5 x 23,5. SFr 83 – DM 101 – ÖS 739,—

Lentz, John Clayton, *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres*. Traduit de l'anglais par Nicole de Chabot et Michel Trimaille (Lectio Divina 172). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 260p. 13,5 x 21,5. FF 180

Lewis, Scott M., *«So That God May Be All in All»*. The Apocalyptic Message of 1 Corinthians 15,12-34 (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 42). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998. 247p. 17 x 24. Lit. 28.000 — $19.00

Linville, James Richard, *Israel in the Book of Kings*. The Past as a Project of Social Identity (JSOTSS 272). Sheffield, Academic Press, 1998. 331p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Little, Edmund, *Echoes of the Old Testament in The Wine of Galilee (John 2:1-11) and The Multiplication of the Loaves and Fish (John 6:1-15)*. Towards an Appreciation (Cahiers de la Revue Biblique 41). Paris, J. Gabalda, 1998. x-210p. 16 x 24. FF 240

Lohfink, Norbert, *Studien zu Kohelet* (SBA 26). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 300p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75,—

López Fernández, Enrique, *El mundo joánico*. Introducción al cuarto evangelio. Oviedo, Libreria del Arzobispado, 1998. 450p. 17 x 23. Ptas 2.000

López, Javier, *La figura de la bestia entre historia y profecía*. Investigación teológico-bíblica del Apocalipsis 13,1-18 (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 39). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998. 303p. 17 x 24. Lit. 34.000 – $23.00

Lubetski, Meir – **Gottlieb**, Claire – **Keller**, Sharon (eds.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World*. A Tribute to Cyrus H. Gordon (JSOTSS 273). Sheffield, Academic Press, 1998. 576p. 16 x 24. £55.00 – $90.00

Maggioni, Bruno – **Bagni**, Arcangelo, *Atti degli Apostoli*. Vicenza, Edizioni San Gaetano, 1998. 339p. 12,4 x 17,7

Maloney, Francis J., *The Gospel of John* (Sacra pagina 4). Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1998. xxii-594p. 16 x 23,5. $34.95

Marchadour, Alain (éd.), *Procès de Jésus, procès des Juifs?* (Lectio Divina – hors série). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 214p. 13,5 x 21,5. FF 140

Marti, Kurt, *Alleati di Dio*. Esodo 1-14. Edizione italiana a cura di Thomas Soggin (Meditazioni bibliche). Torino, Claudiana, 1998. 94p. 15,7 x 21. Lit. 15.000

Martignani, Luigi, *«Il mio giorno»*. Indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ἡμέρα nel quarto vangelo (Analecta Gregoriana 275). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998. 444p. 16,5 x 23. Lit. 48.000 — $32.00

Martínez Borobio, Emiliano, *Targum Jonatán de los Profetas Minores en tradición babilónica*. Vol. III: I-II Reyes (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 63). Madrid, Istituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998. 414p. 19 x 27

Mason, Steve (ed.), *Understanding Josephus*. Seven Perspectives (JSPSS 32). Sheffield, Academic Press, 1998. 260p. 16 x 24. £43.25 – $70.00

Matthews, Victor H. – **Levinson**, Bernard M. – **Frymer-Kensky**, Tikva (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSS 262). Sheffield, Academic Press, 1998. 251p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Menichelli, Ernesto, *I salmi*. Rileggere la storia nel clima della preghiera (Interpretare la Bibbia oggi 2.2). Brescia, Editrice Queriniana, 1998. 124p. 13,5 x 21. Lit. 17.000

Mimouni, Simon Claude, *Le judéo-christianisme ancien*. Essais historiques (Patrimoines). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 547p. 14,5 x 23,5. FF 300

Munoa, Phillip B. III, *Four Powers in Heaven*. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham (JSPSS 28). Sheffield, Academic Press, 1998. 170p. 16 x 24. £31.50 – $52.50

Muraoka, Takamitsu, *Hebrew-Aramaic Index to the Septuagint*. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance. Grand Rapids, Baker Book House, 1998. 160p. 21,2 x 27,8

Nieswandt, Reiner, *Abrahams umkämpftes Erbe*. Eine Kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Moslimen um Israel/Palästina (SBB 41). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. xiv-432p. 14,5 x 20,5. DM 89 – ÖS 650 – SFr 85,—

Noort, Ed, *Das Buch Josua*. Forschungsgeschichte und Problemfelder (Erträge der Forschung 292). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. viii-343p. 13,5 x 21,5. DM 49.80 – SFr 46 – ÖS 364,—

O'Grady, Kathleen – **Gilroy**, Ann L. – **Gray**, Janette (eds.), *Bodies, Lives, Voices*. Gender in Theology. Sheffield, Academic Press, 1998. 273p. 15,7 x 23,5. £16.95 — $24.50

Oegema, Gerbern S., *The Anointed and his People*. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba (JSPSS 27). Sheffield, Academic Press, 1998. 356p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Orchard, Helen C., *Courting Betrayal*. Jesus as Victim in the Gospel of John (JSNTSS 161 – Gender, Culture, Theory 5). Sheffield, Academic Press, 1998. 293p. 16 x 24. Cloth: £50.00 – $85.00; paper: £16.95 – $24.50

Petersen, Allan Rosengren, *The Royal God*. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit? (JSOTSS 259 – Copenhagen International Seminar 5). Sheffield, Academic Press, 1998. 121p. 16 x 24. £27.95 – $46.50

Corrigenda

Due to editorial error a number of mistakes were made during the preparation of the manuscript of the article by R.C. Steiner, "*Bittĕ-Yâ,* daughter of Pharaoh" (*Biblica* 79 [1998] 394-408) for the printers. The editorial board apologises for these errors, which should be corrected as follows.

Footnote 5 has been inserted by mistake. Yeivin does not discuss the identity of the Chronicler.

Footnote 60. The Greek name Ζαβαδια is missing. Also, the Hebrew form following "Αμεσσα =" should be אמשה.

Footnote 74 refers back to footnotes 55 and 57 instead of 56 and 58. The insertion of footnote 5 is the cause of this.

P. 395, l. 11. "he as undoubtedly" must be "he was undoubtedly".

P. 403, l. 16: "and is a non-Egyptian name" must be read: "— a non-Egyptian name", a phrase in apposition to "the name of a Ramessid princess". The published text makes the apposition modify *Bittĕ-Yâ* instead of *Bint(i)-ᶜAnat*. In other words "a non-Egyptian name" was supposed to refer to *Bint(i) ᶜAnat*.

P. 407. As printed, in the citation from Kitchen the phrase "temples suffered" is surrounded by dashes and appears to be parenthetical. It should be read: "memorial-temples suffered—gold was stripped...".

P. 408 summary. A hyphen instead of a slash should be read in "daughter-wife" and "princess-queen", as customary in English Egyptological studies.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 16 aprile 1999
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma